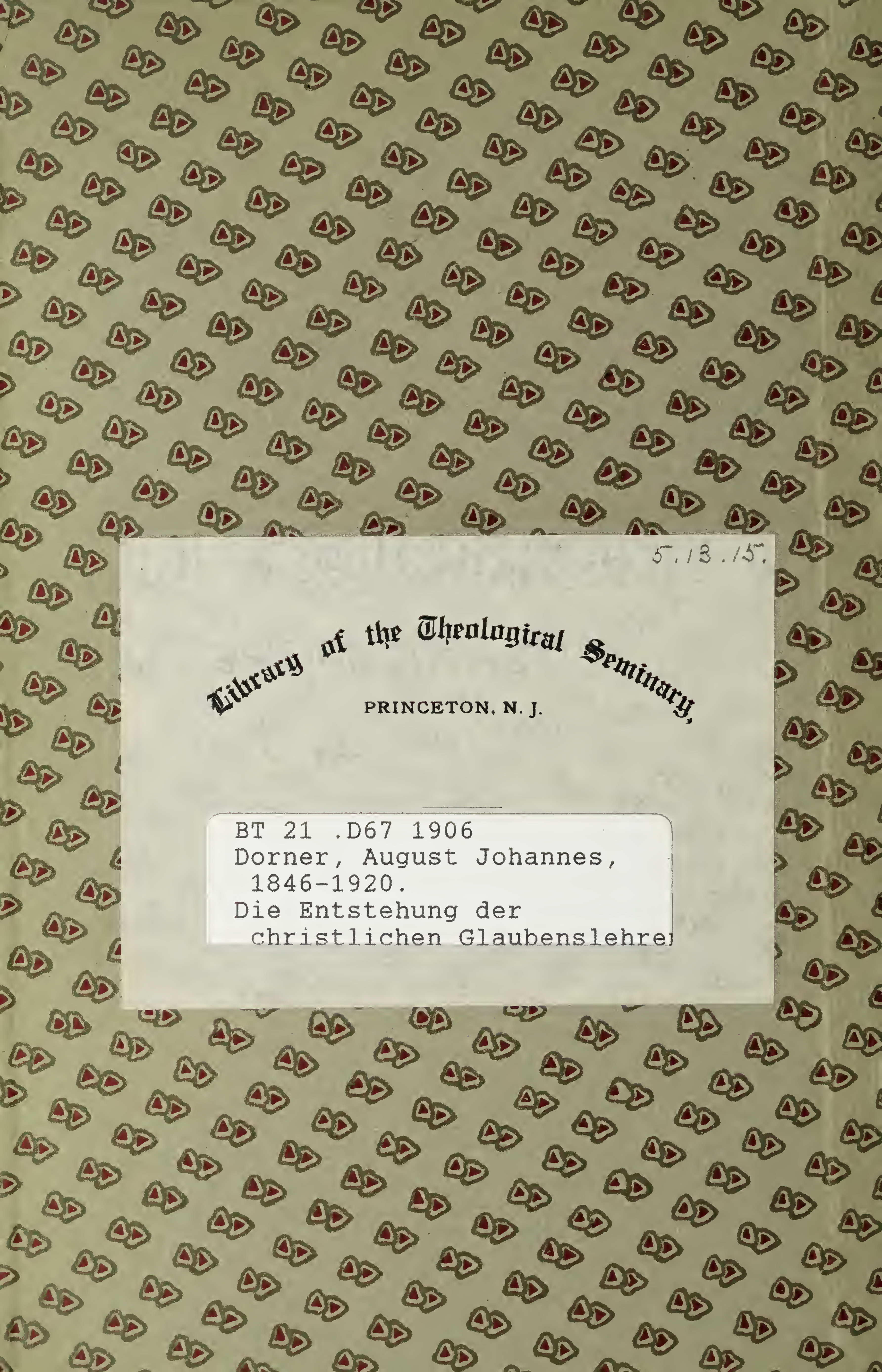
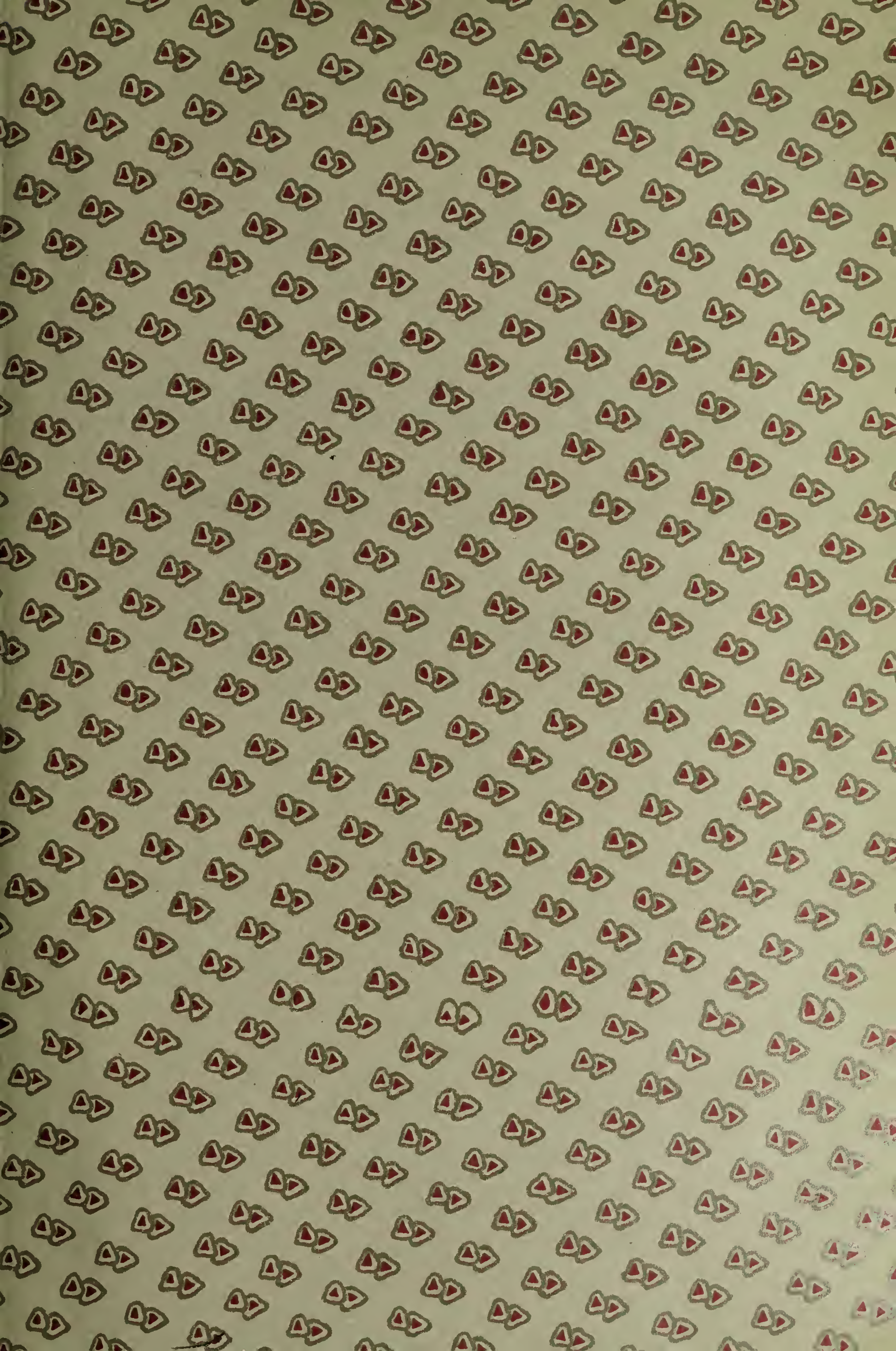
August Dorner * * * * *

* Die Entstehung der christlichen Glaubenslehren *

J. F. Lehmann's Verlag
München * * * * *







Die Entstehung

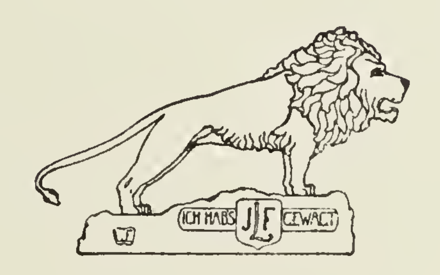
der

christlichen Glaubenslehren

von

D. Dr. August Dorner

Professor an der Universität in Königsberg i. Pr.



München

J. F. Lehmann's Verlag

1906.



Published September 25, 1906

Inhalt.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Die Ausbildung der christlichen Lehre zu einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung durch die Apologeten auf Grund der unmittelbaren Form des Christentums im Urchristentum und bei den apostolischen Vätern.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehre unter dem Übergewicht der Transzendenz.

A. Die Entwicklung bis zum Mittelalter.

I. Das trinitarisch-christologische Dogma bis zu Johannes von Damaskus.

1. Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas bis ca. 381, Konzil von Konstantinopel.

a) Die Entwicklung der Lehrauktoritäten.

Zusätze und Verbesserungen.

S. 86 Z. 1 setze hinzu § 18a.

S. 87 Z. 18 von unten lies: Sowie das Schwanken zwischen einer Lehre von der Kirche als unfehlbarer Heils-, Versöhnungs- und Erziehungsanstalt und der Kirche als Liebesgemeinschaft.

S. 91 streiche Z. 21.

S. 124 Z. 16 von oben statt „unverständlich“ lies: unveränderlich.

S. 193 Z. 5 von unten lies statt condigo — condigno.

S. 215 Z. 14 von oben setze hinzu § 44a.

S. 270 Z. 23 von oben lies statt evidenses — evidences.

S. 279 Z. 9 von oben lies statt vollkommenen — vollkommene.

S. 285 Z. 5 von oben lies statt kontentrieren — konzentrieren.

S. 298 Anm. 151: Statt Δογματίκῆς της . . καθολικης ἐκκλησιάς lies: Δογματικῆς τῆς καθολικῆς . . ἐκκλησίας.

Vorrede.

Die vorliegende Schrift beabsichtigt, an dem Faden der Geschichte das Wesen des Christentums aufzuzeigen und geht dabei von der Voraussetzung aus, dass das Prinzip des Christentums den Schlüssel zu dem Verständnis seiner Geschichte bildet. In meinem Grundriss der Dogmengeschichte habe ich dieselbe Tendenz verfolgt und dort die Quellen zugezogen, auf die ich hier verweise. Die unter der Mehrzahl der heutigen Theologen herrschende Ansicht über die Geschichte des Christentums ist ungeschichtlich. Sie wollen auf ein Christusbild zurückgehen, das sie nach einem modernen Vorsehungs- und Reichgottesglauben zurecht gemacht haben; hier soll die Höhe des Christentums gegeben sein. Paulus, Johannes haben dasselbe schon verdorben. Dabei wird völlig übersehen, dass das Christusbild, an das sie sich halten, keineswegs das geschichtliche ist, sondern ein solches, das teils hinter dem, was wahrscheinlich Christus gewollt hat, zurücksteht, teils alles Zeitliche, das dem historischen Jesus anhaftet, abgestreift hat, der uns „wie Gott" gelten soll. Diese Auffassung isoliert Jesus als Mitteiler einer göttlichen Offenbarung, die überweltlich sein soll und das Christentum möglichst aus dem Zusammenhang der geistigen Entwicklung herausreisst. Die herrschende Ansicht will von Entwicklung nichts wissen und beruht auf einer dualistischen Weltansicht, welche den Gegensatz zwischen der Überweltlichkeit Gottes und seiner Offenbarung und der Welt auf das stärkste spannt und so die Irrationalität der Welt und den supernaturalen Charakter der Offenbarung auf das stärkste betont, was an das sinkende Mittelalter erinnert. Das Christentum wird weder in den Zusammenhang der Religionsgeschichte gestellt, noch hat es selbst eine geschichtliche Entwicklung. Von Anfang an fertig, erleidet es lange Zeit starke Alterationen seines Wesens und wird erst nach langen Irrgängen auf seinen Anfang zurückgeführt, der freilich eingestandenermassen nur unter allerhand

Abzügen als massgebend gelten kann, d. h. also eigentlich doch: der heutige Theologe setzt aus sich heraus fest, was christlich sei und tut dann, als hätte er sich der „Offenbarung" unterworfen, die er selbst erst durch Kritik hindurch historisch eruiert und deren wahren Gehalt er selbst erst aus dem gesichteten Material herausholt. Zweifellos ist die Schrift von W. v. Schnehen, der „moderne Jesuskult", in ihrer Kritik dieses Standpunktes in ihrem Recht. Man kann auch nicht dadurch, dass man die wissenschaftlichen Gegner dieses Standpunktes als Dilettanten hinstellt, auf die Dauer bei Einsichtigen die eigene Schwäche verbergen. Zur Geschichtsforschung gehört nicht bloss Einzelforschung, die freilich die notwendige Voraussetzung ist, und „Beurteilung" der Resultate derselben aus einem bestimmten Standpunkt, sondern das Verständnis der Entwicklung des geschichtlichen Prozesses.

Ich habe in meiner Religionsphilosophie zu zeigen gesucht, wie das Resultat des religionsgeschichtlichen Prozesses in der Religion der ethisch bestimmten Gottmenschheit einmündet, und in dem Grundriss der Dogmengeschichte wie in diesem Leitfaden suche ich zu zeigen, wie innerhalb des Christentums dieses Prinzip sich immer bewusster und klarer durchsetzt und eben damit sich als das leitende Prinzip des Christentums erweist. Ich habe in dem Grundriss wie in den Grundproblemen der Religionsphilosophie das Hauptgewicht auf den positiven Fortschritt in dem religiösen Prozess gelegt, um möglichst klar das christliche Grundprinzip der Gottmenschheit als das Ziel desselben aufzuweisen. Dass in dem Prozess retardierende Momente genug auftreten, leugne ich damit gar nicht; nur hindern diese nicht, dass das dem Ideal der Religion entsprechende Prinzip sich schliesslich doch durchsetzt. Ebensowenig stelle ich in Abrede, dass auch das Prinzip des Christentums anfänglich sich noch stark von früheren Einflüssen bestimmt zeigt. Aber das hindert nicht den, der den ganzen Prozess überschaut, anzuerkennen, dass doch dieses Prinzip sich in der Geschichte des Christentums immer vollkommener dargestellt hat, dass die Freiheit eines Christenmenschen sich immer energischer durchgesetzt hat. Das teleologische Moment in der Geschichte vollzieht sich immer mit Hilfe der kausalen Zusammenhänge, und nur wenn man beide Seiten beachtet und verbindet, wird man den Zusammenhang

der geschichtlichen Entwicklung verstehen. Mir scheint unter den Theologen diese Einsicht noch nicht genügend verbreitet zu sein, und so wird es nicht überflüssig sein, die Geschichte der christlichen Lehre noch einmal in etwas veränderter Form unter diesem Gesichtspunkt zur Darstellung zu bringen. Ich werde dazu ermutigt durch die Beurteilungen meines Grundrisses, die dieses Unternehmen für verdienstlich und notwendig erklärten. Auch spreche ich hiermit den Beurteilern, die mich gefördert haben, meinen Dank für die mannigfachen Anregungen aus, die ich durch dieselben empfangen habe. Dagegen habe ich keine Veranlassung, auf eine ähnliche Polemik, wie sie zum Teil gegen meinen Grundriss geführt wurde, einzugehen. Ich habe auch diesmal wieder das Verbrechen begangen, die Artikel der dritten Auflage der Herzogschen Realenzyklopädie nicht im einzelnen zu zitieren, teils weil ich finde, dass manche derselben die kirchengeschichtliche Seite weit sorgfältiger behandelt haben als die dogmengeschichtliche, teils weil jeder von selbst imstande ist, die betreffenden Artikel nachzuschlagen. Ebenso halte ich es für völlig überflüssig, die Seitenzahlen der hauptsächlichsten Dogmengeschichten an jeder Stelle anzugeben. Dagegen halte ich es nicht für überflüssig, auf J. A. Dorners Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi und seine Geschichte der protestantischen Theologie hinzuweisen, Arbeiten, die geflissentlich vielfach ignoriert werden und aus denen man auch heute noch bei entgegengesetztem Standpunkte viel lernen kann, und dasselbe gilt von Harms Philosophie seit Kant, die sich ebenfalls nicht der Gnade der herrschenden Theologenkreise erfreut. Von neuesten Erscheinungen sind noch zwei Werke zu nennen, die das gewöhnliche Niveau überragen. Das eine ist die Schrift von Kuyper, Reformation wider Revolution, die den Calvinismus als den wahren Retter in der Not gegenüber deutschem Pantheismus und deutscher Staatsvergötterung preist, und sehr energisch auf die selbständige Verantwortlichkeit der an Gottes Wort gebundenen Persönlichkeit verweist, den Calvinismus als das wahre Kulturprinzip verherrlicht und demgemäss auch die Geschichte des Calvinismus beurteilt. Diese zwar einseitige, aber höchst anregende und grosszügige Schrift habe ich in den protestantischen Monatsheften (Jahrgang 9, H. 5) besprochen.

Die andere Schrift ist die von Tröltsch in der „Kultur der Gegenwart“: die christliche Religion: „protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit,“ S. 253—458. Diese Arbeit ist sehr anregend geschrieben, obgleich sie sich vielfacher Übertreibungen schuldig macht; so wird die Differenz zwischen dem Altprotestantismus und dem Neuprotestantismus zu einer tiefen Kluft erweitert, sofern jener noch im wesentlichen mittelalterlich sein soll, was Tröltsch selbst aber wieder einschränken muss, sofern er zugibt, dass der innerste Kern der Reformation doch in dem persönlichen individuellen Christentum ruhe. Nach dieser Seite scheint er geneigt, meiner Auffassung zuzustimmen, obgleich er mich nicht nennt, dass die Dissenters der Reformationszeit, insbesondere die religiös-humanistischen und die Täufer, dem Protestantismus zuzurechnen sind. Dass Luther, Zwingli, Calvin noch katholische Eierschalen tragen, wird niemand leugnen. Sie mussten, um die Freiheit des Protestantismus zu retten, Kirchen organisieren, und damit wurde das protestantische Prinzip wieder vielfach um seine Konsequenzen gebracht. Aber die Immanenz Gottes in der Seele, seine Immanenz in der Welt, die Anerkennung des Natürlichen trotz aller Betonung der Erbsünde seitens Luthers und Calvins, die Unterscheidung des Zentralen und Nebensächlichen, das Dringen auf die Heilsgewissheit der Person gegenüber der Abhängigkeit von der Kirche — das alles ist der Neuzeit entsprechend. Tröltsch berücksichtigt mehr die Ethik als die Dogmatik in seiner Skizze. Die Entwicklung des neueren Protestantismus in der psychologisch-historisch kritischen und der rational-evolutionären Richtung des deutschen Idealismus ist der Glanzpunkt seiner Darstellung. Diesem „Bildungsprotestantismus“ der Neuzeit stehe der kirchliche Pietismus gegenüber, der aber selbst die altprotestantische Forderung habe fallen lassen, durch Zusammenwirken von Kirche und Staat eine christliche Volkskultur zustande zu bringen, was auf den von ihm besonders hervorgehobenen Hengstenberg gewiss nicht passt. Schade ist es, dass er mit Ausnahme von Schleiermacher und Ritschl keine neuere Vermittlungstheologie der Berücksichtigung für wert hält, was zwar „modern“, aber darum nicht weniger ungerecht ist. Hätte Tröltsch klarer ausgesprochen, was das spezifisch protestantische Prinzip ist, so würde seine

Darstellung vielleicht weniger reich an schroffen Pointen sein, die doch nur halb wahr sind, aber die Kontinuität der Entwicklung noch deutlicher geworden sein, zumal die Wurzeln vieler Gedanken der neuen Zeit schon in der Übergangsperiode vom Mittelalter zu finden sind. Immerhin zeigt diese Schrift, wie die neueste religions-geschichtliche Richtung in der Theologie. dass man gewillt ist, die geschichtliche Entwicklung grosszügiger aufzufassen, und ich konstatiere mit Freuden diesen Fortschritt. Denn je mehr das Interesse an der Religion steigt, desto mehr wird die Frömmigkeit in gesunden Bahnen erhalten werden müssen und dazu dient neben der religiösen Spekulation die Orientierung in der Geschichte des Christentums.

Obstalden am Wallensee, im August 1906.

Der Verfasser.



Einleitung.

§ 1. Weder Geschichte der christlichen Lehre noch Geschichte der Dogmen der christlichen Kirche hat es zu allen Zeiten des Christentums gegeben. Erst musste das Dogma ausgebildet werden, ehe man auf die Geschichte des Dogmas das Augenmerk richten konnte; war aber ein Dogma festgestellt, so entstand bald die Annahme, dass es von Anfang an bestanden habe, und man korrigierte nicht selten die Geschichte nach rückwärts, wie es zuletzt noch bei der Festsetzung des Vatikanischen Dogmas geschah. Eine Geschichte des Dogmas konnte es also nicht geben. Dagegen behandelte man in der älteren Zeit die Geschichte der Ketzereien,[1]) freilich auch nur im polemischen Interesse, um zu zeigen, wie sich den Ketzereien gegenüber das Dogma siegreich behauptet habe. Die Ketzer verteidigten sich geschichtlich[2]) oder stellten Sammlungen von Lehrsätzen auf, über die die Kirchenlehrer verschiedene Meinungen gehabt hätten.[3]) Erst mit der Reformationszeit, die im Zusammenhang mit dem Humanismus stand, begannen historische Studien, die aber zunächst auch wesentlich polemisches und apologetisches Interesse hatten und von katholischer Seite ebenfalls in Angriff genommen wurden. Erst nachdem die Alleinherrschaft des Dogmas durch Calixts Unionsbestrebungen, durch die rationalen Tendenzen der Dissenters der Reformationskirchen, durch den Pietismus, endlich durch den Rationalismus gebrochen war, wurde man auf die Veränderungen des Dogmas aufmerksam und nun konnte eine unbefangene Geschichte des Dogmas beginnen. Zuerst wurde die

[1]) So in seiner Art schon Euseb., Philastrius, Epiphanius, ferner Theodoret, Johannes Damasc., Photius u. a. [2]) So der Arianer Philostorgius. [3]) So der Monophysit Stephanus Gobarus.

Dogmengeschichte nach der pragmatischen Methode behandelt, welche die Veränderungen im Dogma feststellte und ihren äusseren Ursachen nachspürte, den eigentümlichen Ideen und Bedürfnissen der Zeit, den veränderten äusseren Umständen, den veränderten Hilfsmitteln zur Verteidigung der christlichen Religion, den bei der Entstehung der Dogmen hauptsächlich beteiligten Persönlichkeiten u. a.[3]) Dann versuchte man den Zusammenhang der Geschichte der Dogmen zu verstehen. Er sollte einmal begründet sein in der sich individualisierenden menschlichen Natur, die in bestimmten typischen Gestalten sich darstellt, welche auf den Gang des Dogmas einen bestimmenden Einfluss ausübten.[4]) Andere gingen davon aus, dass in dem Prozess der Geschichte sich die christliche Grundidee in ihre einzelnen Momente auseinanderlege, um sich schliesslich wieder in höherer Einheit zusammenzufassen. Die Hauptpersonen erscheinen als die Vertreter der Momente der Idee.[5]) Mehr konservative Historiker nehmen an, dass zwar der christliche Inhalt in seinen Hauptmomenten in den Dogmen auseinandergelegt, aber jedes ein für allemal fixiert wird, sodass der Fortschritt ein direkter ist, ein Hauptdogma nach dem anderen klassisch festgesetzt wird.[6]) Dieser ganzen Auffassung von der Entwicklung des Dogmas trat Harnack unter Ritschls Einfluss entgegen, indem er versuchte, den ganzen Prozess der Dogmenbildung als einen Abfall von dem praktischen Standpunkte Christi zu bezeichnen, zu dem man zurückkehren müsse, sodass die Geschichte des Dogmas mit der Auflösung des Dogmas endet. Demgegenüber wird in dieser Schrift der Versuch gemacht, zu zeigen, dass zwar die kirchliche Festsetzung des Dogmas sich durch den geschichtlichen Prozess selbst als unhaltbar erwiesen hat, dass aber zu bestimmten Zeiten die Bildung der Dogmen eine notwendige Entwickelungsform des christlichen Bewusstseins war, solange dasselbe überwiegend kirchlichen Charakter trug, und dass die Geschichte des Dogmas nur eine Seite der Geschichte der gesamten Lehrbildung sei. Diese Geschichte weist im grossen in einem notwendigen Entwickelungsgang eine immer tiefere Er-

---

[3]) So besonders Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte.

[4]) So besonders Neander, Dogmengeschichte ed. Jacobi.

[5]) So Chr. F. Baur und seine Schule, in mehr konservativer Weise J. A. Dorner in seiner Geschichte d. Christologie und d. protestantischen Theologie. [6]) So Thomasius, Dogmengeschichte.

fassung des Wesens des Christentums auf, die fortan in freien Versuchen der Lehrgestaltung ihren Ausdruck finden muss, je mehr sich als Resultat herausstellt, dass der Kern des Christentums eine vernünftige Religion sei.

§ 2. Die Aufgabe der Dogmengeschichte, wie sie traditionell genannt wird, kann nicht mehr zum Mittelpunkt die Geschichte des Dogmas haben. Dies ist nur solange möglich, als man in der kirchlichen Fixierung den wahren Ertrag des geschichtlichen Prozesses sieht. Denn Dogma ist die von der Kirche offiziell anerkannte Lehre. Hierauf konnte man in dem Masse Gewicht legen, als man die Autorität der Kirche stillschweigend oder ausdrücklich anerkannte und der Hauptsache nach für unfehlbar hielt. Dies war aber nur durchzusetzen, solange eine Kirche wenigstens die unbestrittene Herrschaft hatte. Als aber Kirchenspaltungen eintraten und mit der Reformation das Prinzip der individuellen Persönlichkeit hervortrat, das sich in den Spaltungen der Reformationskirchen offenbarte, musste man diesen Standpunkt fallen lassen. Wenn so die Dogmenbildung als eine geschichtliche Episode erscheint, so ist es ganz anders, wenn man die Versuche ins Auge fasst, den Inhalt des Christentums mit den jedesmal zur Verfügung stehenden Mitteln der jeweiligen Wissenschaft zu explizieren. Dieses Bedürfnis ist dauernd in einer Religion begründet, die ihrem Wesen nach den Menschen freimachen will, die also nicht bei unklarem Fühlen oder auktoritativem Glauben stehen bleiben kann, sondern ihren Inhalt frei erfassen und nach Kräften verstehen will. Es ist ganz selbstverständlich, dass wenn man bloss nach dem Gesichtspunkt die Geschichte der Lehre betrachtet, was vorübergehend von der Majorität zum Dogma erklärt wurde, man den Reichtum der christlichen Erkenntnis, den die Geschichte aufweist, gar nicht erschöpfen kann, ganz abgesehen davon, dass das Dogma schliesslich oft genug populären Charakter annehmen musste und so gerade die tieferen Zusammenhänge christlichen Erkennens verloren gingen und an die Stelle davon einige Formeln traten, die schliesslich von dem Mutterboden losgelöst, auf dem sie entstanden und von den Personen abgetrennt, die sie machten, meist einen kahlen Eindruck machen müssen, ja in ihrer ursprünglichen Bedeutung nicht mehr von späteren Zeiten verstanden wurden. Wenn man nun nur auf diese harten

Schalen sieht, in die ein oft tiefer Sinn begraben wurde, so wird man natürlich den Gang der Geschichte nicht verstehen und sich von dem Dogma wie von der Lehre, die im Dogma konzentriert sein soll, abwenden. Man muss aber überhaupt in der Geschichtsforschung nicht die Tatsachen von irgend einem subjektiven Standpunkt aus beurteilen, sondern sie in ihrem inneren Zusammenhang verstehen. Man muss nicht die Bildung der Dogmen verurteilen, sondern ebenso die Notwendigkeit ihres Entstehens wie ihres Verschwindens begreifen. Das können aber diejenigen schwerlich, die irgend eine Zeit als absolut normal hinstellen, denn dann werden alle anderen Zeiten nicht verstanden, sondern nach der normalen beurteilt. Auch die werden die Entwickelung der christlichen Lehre und Dogmenbildung nicht verstehen, welche das Wesen des Christentums nur in der praktischen Bestimmtheit des Gefühls und Willens sehen. Da ist jeder Versuch theoretischen Erkennens selbstverständlich schon ein Irrweg. Wer also den Kantischen Standpunkt des scharfen Unterschiedes von theoretischem Erkennen und praktischem Glauben oder praktischen Werturteilen ohne weiteres dem Christentum aufdrängt, der wird natürlich in allen Versuchen, Lehren auszubilden, schon einen Irrweg sehen. Allein es ist sehr die Frage, ob dieser praktische Standpunkt zur Bestimmung des Wesens des Christentums nicht zu eng ist, ob nicht eine ganz moderne Unterscheidung hier dem gesamten Christentum aufgedrängt wird.

§ 3. Wenn wir die Geschichte der Lehre im Christentum verstehen wollen, müssen wir zunächst das W e s e n d e s C h r i s t e n t u m s ins Auge fassen. Denn die Lehre ist doch in jedem Falle nur die Darstellung des Inhalts des Christentums in begrifflicher Form. Das Wesen des Christentums können wir nun aber, wie es scheint, weder nur aus einer Zeit desselben z. B. der Urzeit begreifen noch aus der ganzen Geschichte desselben. Im ersten Falle wird die Urzeit massgebend sein und alle anderen Zeiten müssen an ihr gemessen werden, obgleich jeder Geschichtskundige zugeben muss, dass auch die Urzeit des Christentums unter vorübergehenden zeitlichen Einflüssen stand. Von einer Entwickelung kann dann nicht die Rede sein. Im zweiten Falle müssten wir zuerst die ganze Geschichte des Christentums durchlaufen, um dasjenige, was allen seinen Phasen

gemeinsam ist, als sein Wesen zu erkennen. Oder wenn sich ergeben sollte, dass das, was man mit dem christlichen Namen bezeichnet, so verschieden ist, dass schwerlich etwas Gemeinsames zu gewinnen wäre, so müsste man überhaupt die Frage nach einer Wesensbestimmung des Christentums, die auf alle seine Phasen passte, fallen lassen. Wenn man aber auch das Gemeinsame in allen christlichen Phasen aufsuchte, so wüsste man damit doch noch nicht, was in diesem Gemeinsamen wesentlich ist. Harnack z. B. versichert zwar immer — dies oder das ist das Wesentliche — aber den Beweis dafür bleibt er völlig schuldig. Indem wir nach einem Prinzip suchen, welches uns den Gang der Geschichte verständlich machen soll, können wir nicht bei der Geschichte des Christentums stehen bleiben, wir müssen dasselbe mit anderen Religionen vergleichen und fragen, was denn das Neue, Charakteristische des Christentums sei im Unterschiede von diesen; und auch dies lässt sich nicht rein historisch feststellen. Vielmehr wird die Religionsphilosophie uns hier zu Hilfe kommen, indem sie aus dem Wesen der Religion die verschiedenen möglichen Formen des religiösen Verhältnisses begreiflich macht, allgemeine Gesichtspunkte aufstellt, unter die die einzelnen Religionen geordnet werden können. Auf diese Weise mag es denn annähernd gelingen, das charakteristische Wesen des Christentums festzustellen. Das ist die Aufgabe einer besonderen Disziplin, die wir hier voraussetzen müssen, und nur das ist beizufügen, dass sich die Bestimmung des Wesens des Christentums daran zu bewähren hat, dass seine verschiedenen Entwickelungsstadien als Erscheinungsformen dieses Prinzips verstanden werden können, womit übrigens durchaus nicht gesagt ist, dass alle Einzelheiten von dem Prinzip aus verstanden werden können, da auch die psychologische Gesetzmässigkeit z. B. das Beharrungsvermögen bestimmten Einfluss auf die Darstellung des Prinzips ausüben und sich Reste früherer Entwickelungsperioden noch weiter behaupten können.

Fragen wir nun, was das Wesen des Christentums sei, so müssen wir auf die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch sehen, die in ihm gegeben ist. Hier ist einerseits Gott über den Menschen und die Welt übergreifend, andrerseits dem Menschen innewohnend. Der Mensch ist mit Gott eins und doch von Gott als dem absoluten Wesen unterschieden. Haben

die früheren Religionen entweder zu einer einseitigen Transzendenz und Erhabenheit Gottes geneigt, oder Gott so mit dem Menschen verbunden, dass der Mensch nicht mehr von Gott unterschieden ist, selbst zu Gott wird, so sucht das Christentum eine Einheit beider herzustellen, der Mensch ist nicht dadurch in seiner Bestimmtheit aufgehoben, dass Gott in ihm wohnt, und Gott bleibt erhaben neben aller innigen Einheit mit dem Menschen. Aber Gott und der Mensch sind trotz des Unterschiedes aufs innigste verbunden. Man kann dies als Gottmenschheit bezeichnen. Diese Gottmenschheit ist nun in Christus gegeben, aber sie soll nicht in ihm allein sein; alle Menschen sollen an dieser Gottinnigkeit teilhaben. Ist das Christentum eine historische Religion, die Christus gestiftet hat, so ist es doch eine ewige Religion, weil dieses Prinzip der Gottmenschheit auch den anderen zuteil werden soll. Dieses christliche Prinzip wird als ein Neues empfunden und so auf eine göttliche supernaturale Tat zurückgeführt, es wird aber doch im wesentlichen nur als die dem Ideal des Menschen entsprechende Religion empfunden und ist so natürlich und vernünftig, ein vernünftiger und geistiger Gottesdienst, eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit. Diese Gottmenschheit wird einerseits als Erlösung aufgefasst, Befreiung von dem Zustand der Trennung von Gott, vom Bösen und Uebel, andrerseits als Vollendung der Religion überhaupt und demgemäss wird auch das Verhältnis zu der vorchristlichen Welt sowohl so aufgefasst, dass das christliche Prinzip in Gegensatz zu der Welt gestellt wird, als auch so, dass die früheren Entwickelungen auf das Christentum als ihre Vollendung hinweisen. Die Gottmenschheit wird einmal so sehr als das einzige Gut gefasst, dass dadurch alles andere zurücktritt, das anderemal so, dass gerade in ihr eine Quelle neuen Lebens und neuer Tatkraft gefunden wird, die die Menschheit auf Grund von ihr erst entfalten kann.

Es wird ferner diese Gottmenschheit so verstanden, dass sie schon in der Gegenwart als ein absolutes Prinzip angesehen wird, das sich mannigfach entfalten kann, aber auch so, dass sie erst in der zukünftigen Welt zu ihrer vollen und wahren Verwirklichung kommt. Auch da macht sich die immanente und die transzendente Auffassung geltend; die erste erkennt in der Gottmenschheit ein Prinzip, das sich hier entfalten kann, die

letztere weist über diese Welt hinaus, die unvollkommen bleibe. Weltoffenheit und Verschlossenheit gegen diese Welt sind hier nebeneinander. Die Gottmenschheit schliesst ferner in sich, dass einmal alle Menschen gleich sind, und sodann, dass alle Menschen als diese Menschen mit Gott eins sein sollen; in dieser Bestimmung liegt die Anerkennung, dass das christliche Prinzip sich individualisieren kann nicht nur in den einzelnen, auch in Völkertypen. Die Gottmenschheit ergreift den ganzen Menschen, sein Gefühl, Phantasie, Willen, Erkenntnisvermögen und doch jeden verschieden, jenachdem das eine oder das andere Vermögen stärker hervortritt. Die Gottmenschheit macht sich in Christus, in der Gemeinschaft der Christen, in den einzelnen Christen geltend. Alle drei Formen sind ursprünglich naiv verbunden.

Kurz, man kann sagen: Das Prinzip des Christentums, die Gottmenschheit in ihrer ethischen Bestimmtheit hat eine Fülle von Gegensätzen in sich, die in ihm prinzipiell verbunden sind. Die Entwickelung vollzieht sich nun so, dass abgesehen von den zeitgeschichtlich bedingten Vorstellungsformen im Urchristentum anfangs diese Gegensätze noch in unmittelbarer naiver Verbindung gegeben sind, dass aber dann das eine Glied dieser Gegensätze als Moment für sich heraustritt, zwar ohne das andere gänzlich zu verschlingen, aber doch so, dass dieses andere zurückgedrängt wird, dann ebenso das andere sich geltend macht, bis eine höhere bewusste Einheit erzielt ist. Es ist nun klar, dass so das christliche Prinzip in verschiedenen, zum Teil einseitigen Modifikationen hervortritt, und dass diesen Modifikationen auch die Lehre entspricht. Es werden da jedesmal die Lehren in den Vordergrund, ja in den Mittelpunkt des Interesses treten, welche den wesentlichen Inhalt der jeweiligen Auffassung des Christentums am bestimmtesten ausdrücken. Es ist aber ebenso klar, dass, sofern diese Versuche die Lehre zu explizieren einseitig bestimmt sind, sich auch diese Einseitigkeit schliesslich als Verfall offenbart und dieser Verfall zu vollkommeneren Darstellungsformen den Übergang bildet.

Aber da so viele Gegensätze in der christlichen Religion zur Einheit verbunden sind, wird der geschichtliche Prozess vielleicht in seinem Zusammenhang zu verstehen sein, wenn es gelingt, diese Gegensätze für denselben in der rechten Reihenfolge ihrer Bedeutung zu verwenden. Die Einteilung der Geschichte

der Lehre in Hauptabschnitte wird von dieser Würdigung abhängen.

§ 4. Die erste Phase des Christentums stellt die Gottmenschheit in der unmittelbaren Form dar und alle in demselben verborgenen Gegensätze ruhen noch naiv nebeneinander. Zugleich ist das Christentum hier noch am meisten von den Zeitvorstellungen beeinflusst, welche zur Zeit seiner Entstehung herrschend waren, teils positiv, teils durch Opposition gegen dieselben. Das Christentum hat sich hier noch nicht zu einer vollen Erkenntnis erhoben. Intuition, Phantasieanschauung und Begriff, Gefühls- und Willensseite sind noch nicht voll unterschieden. Der einzelne und die Gemeinschaft sind noch in unmittelbarer Einheit. Lehren im Sinne von präzisem Erkennen gibt es noch nicht, weil die Erkenntnisfunktion noch nicht selbständig hervortritt. Freilich bedeutet das nicht, dass die erste Zeit nur praktisch ist. Das Praktische und Theoretische ist vielmehr noch eins, es sind zu beidem die Ansätze da. Aber es gibt weder eine Ethik, noch Dogmen. Der Inhalt des Christentums erscheint mindestens ebensosehr in der Form der Phantasie wie des Begriffs. In dieser Zeit ist deshalb auch nicht von christlicher Lehre die Rede. Es sind nur die Elemente für eine ausgebildete Lehre vorhanden. Diese Zeit kann in der Geschichte der christlichen Lehre nur einleitungsweise berührt werden. Es ist die Zeit des Urchristentums und der apostolischen Väter. Sodann beginnt teils auf Anregung der Gnostiker, teils aus dem inneren Erkenntnisdrang des Christentums selbst, der Versuch, den Inhalt des Christentums, der in unmittelbarer Form aufgefasst ist, in wissenschaftlicher Form als Totalität darzustellen, das Christentum als die wahre Philosophie zu erweisen, seinen Inhalt zu einer mit den Hilfsmitteln der Zeit präzisierten Weltanschauung auszugestalten, wobei man sich ganz klar bewusst ist, das populäre Christentum des Glaubens zum Wissen zu erheben. Das geschieht von den Apologeten; diese Versuche gipfeln in der Weltanschauung des Origenes. Der Versuch kann natürlich nur mit den derzeit zur Verfügung stehenden Hilfsmitteln, insbesondere der griechischen Philosophie, gemacht werden. Wenn auch schon in dieser Zeit dogmatische Gegensätze hervortreten, und die Gegensätze, die das Morgen- und Abendland bestimmen, sich zu regen beginnen, so beherrschen sie doch noch nicht

die Denkweise, die vielmehr durch die genannten Versuche charakterisiert wird, das Christentum als Weltanschauung in seinem absoluten Charakter darzutun, die freilich in vieler Hinsicht noch nähere Präzision vermissen lassen. Nachdem so der Inhalt des Christentums als der Religion der Gottmenschheit vorläufig expliziert ist, treten nun die in demselben enthaltenen Gegensätze immer stärker hervor und üben nach und nach auf die ganze Auffassung des Christentums ihren Einfluss, die Ausbildung der Lehre geht nun in das Konkrete ein. Der wichtigste Gegensatz bezieht sich auf das Verhältnis von Gott und Mensch; im Christentum ist die Transzendenz und Erhabenheit Gottes mit der Immanenz, dem Wohnen Gottes in der Welt und im Menschen verknüpft. Ohne nun die Gottmenschheit aufzugeben, tritt doch zuerst das Uebergewicht der Transzendenz hervor, die Menschheit wird gegen die Gottheit verkürzt, obgleich man versuchte, die Gottmenschheit festzuhalten. Dieser Zug geht durch die ganze Lehrbildung hindurch bis zu der Reformationszeit. Mit ihr beginnt die Richtung, welche das Uebergewicht des Göttlichen, die Verkürzung des Menschlichen in der Gottmenschheit zu beseitigen sucht, ohne dass die Transzendenz Gottes von der Immanenz verschlungen würde. Die Immanenz tritt in den Vordergrund, Gott in dem Menschen und in der Welt. Wir haben also zwei grosse Perioden, eine Periode, in der die Gottmenschheit verstanden werden soll unter dem Ueberwiegen der Transzendenz Gottes und eine, wo die Verkürzung der menschlichen Seite und der Welt aufgehoben wird und Gott, ohne sich in der Welt zu verlieren, sich ihr erst voll mitteilt, ihr voll immanent wird. Dass zuerst die überwiegend transzendente Richtung sich geltend macht, ist ganz natürlich. Das Christentum erscheint als etwas neues und wird vor allem als eine Tat Gottes betrachtet; es konsolidiert sich in der Kirche, die eine göttliche Stiftung ist. Hier muss sich der Supranaturalismus geltend machen. Das historische im Christentum wird hier zwar angenommen; aber es erscheint unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Tat, daher nicht das empirisch Geschehene, sondern nur das in die Erscheinung getretene Göttliche in der Geschichte gesehen wird. Es wird das Historische als Historisches kaum untersucht; die Heilstatsache genügt, die supernatural aufgefasst wird. Doch will man für diese eine feste Garantie

haben, die in der fehllosen heiligen Schrift gegeben ist. Daher wird der Kanon gebildet und kirchlich fixiert. Die Ethik ist ebenfalls in das rein Religiöse zurückgenommen; die mönchischen Ideale entsprechen dem Standpunkt der Transzendenz. Mit der Konsolidierung der Kirche als göttlicher Anstalt hängt zusammen, dass die Lehren kirchlich fixiert, die Häretiker ausgeschlossen werden, das Dogma zum kirchlichen Dogma wird. Der Inhalt, der hier besonders interessiert, ist naturgemäss zuerst die Gotteslehre, die christlich umgebildet wird, die Christologie, die in der Naturenlehre fixiert wird. Dass aber mit dem Zurücktreten des menschlichen, ethischen Faktors auch die Gottheit einseitig metaphysisch aufgefasst, die Menschheit auch in Christus verkürzt wird, ist durchaus begreiflich. Ebenso entspricht dem transzendenten Zug die Lehre von der Ohnmacht der Menschen und der alles im Menschen bewirkenden Gnade, die Lehre von der Kirche als göttlicher Heilsinstitution, die Lehre von den Sakramenten als göttlich wirkenden Heilsmitteln mit Verkürzung aller menschlichen Vermittelung, die Lehre von der Versöhnung als einer göttlichen Tat, die Lehre von den letzten Dingen, von der jenseitigen Welt, da der diesseitigen Welt die Gottheit sich noch nicht voll geoffenbart hat, sondern die volle Gottmenschheit erst im Jenseits zu erwarten ist. Solange dieser transzendente Standpunkt anhielt, war es auch natürlich, dass man ein kirchlich fixiertes Dogma forderte, dass es ein Lehrgesetz gab, das die Kirche zu hüten hatte. Während vorher eine freie religiöse Begeisterung und dann eine freie Spekulation in der Christenheit sich fand, trat nun das kirchlich fixierte Dogma an die Stelle derselben und nachdem eine Anzahl von Dogmen fixiert war, suchte man diese fixierten Dogmen miteinander zu verbinden und ihren Inhalt, der der Hauptsache nach feststand, durch analytische Begriffsspalterei noch genauer zu bestimmen, sowie ihrem Zusammenhang untereinander mehr oder weniger nachzudenken. Das geschah in den dogmatischen Systemen eines Johannes von Damascus, in den Summen der mittelalterlichen Systematiker. Dass man aber doch nicht ganz vergessen hatte, dass das Christentum den Menschen zur wahren Freiheit erheben will, das geht aus den verschiedenen Versuchen hervor, die Vernünftigkeit des Dogmas darzutun. Auch ging neben dem supernatural metaphysischen Charakter der Lehre, der das Sittliche des Men-

schen durch die Sakramentslehre verkürzte, eine Betonung des ethischen Momentes her, das die Einseitigkeit des transzendenten Standpunktes einigermassen abschwächte. Endlich aber trat dem dogmatischen Standpunkt der mystische zur Seite, der zwar auch die menschliche Seite verkürzte, der aber doch wenigstens ein unmittelbares Verhältnis zu Gott offen hielt, während der dogmatische Standpunkt entweder das kirchlich fixierte Dogma von Gott und Christus oder die supernaturale Vermittlung der Kirche und den Glauben an das Dogma von der Kirche und ihre Gnadenmittel als die Heilsbedingung ansah, ohne die man der Gottesgemeinschaft nicht teilhaft werden könne.

In dieser grossen Periode müssen wir aber zwei Richtungen unterscheiden, die teilweise zeitlich parallel gehen und die leise schon zur Zeit der apostolischen Väter sich ankündigen, aber erst da sich voll geltend machen, wo die transzendente Richtung das volle Übergewicht erhält. Die eine Richtung bevorzugt das Erkennen und die Anschauung, die andere das Gefühl und den Willen, die eine sieht das Gottmenschliche mehr in der Erkenntnis oder dem Glauben an das Dogma und dem auf Anschauung gerichteten Kultus der Kirche, die andere mehr in dem die Kirche durchflutenden göttlichen Liebesgeist und in der auf die Erziehung des Willens gerichteten Kirchenanstalt verwirklicht, die eine sieht in dem Christentum mehr die Vollendung der menschlichen Entwickelung und knüpft an die frühere Zeit an, die andere stellt sich zu der ausserchristlichen Welt in scharfen Gegensatz, die eine ist mehr optimistisch, die andere mehr pessimistisch gerichtet, die eine sieht das Christentum mehr als Vollendungsreligion an, die andere mehr als Erlösungsreligion, ohne dass der eine oder andere Gesichtspunkt je völlig ausgeschlossen wäre. Diesen Gegensätzen entspricht es, dass im Orient die Christologie und Trinitätslehre behandelt wird, und dass die Erkenntnis, die im Dogma gegeben ist, Selbstzweck wird, dass dagegen im Abendland in immer gesteigertem Masse die Willensvereinigung mit Gott durch das kirchliche Institut hervortritt, das Dogma diesem praktischen Zweck untergeordnet wird. Die Lehre, welche hier interessiert, ist die Lehre von der Ohnmacht des Willens, von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, die in dem die Kirche durchwaltenden Geiste Gottes wirksam ist, die Lehre von den Sakramenten der Kirche. Die

Kirche wird hier zum Heilsinstitute und den Mittelpunkt bildet ihre versöhnende und erziehende Tätigkeit. Das Institut aber ist in der Organisation gegeben, auf die daher das grösseste Gewicht fällt. Wie in dem Orient bei der transzendenten Richtung immer mehr die Ansichten zum Siege kommen, die das Menschliche in Christus verkürzen, so wird im Okzident die Ansicht immer siegreicher, welche die kirchliche Sakramentslehre bis zum Ausschluss der Wirksamkeit des natürlichen Faktors in der Verwandlungslehre und die supernaturale Herrschaft der Kirche in den Anweisungen des Beichtvaters durchführt und die Herstellung der Gottesgemeinschaft auf die übernatürliche Wirksamkeit einer eingegossenen Gnade gründet. Dass die erste ausführliche Versöhnungslehre nicht im Morgenland sondern im Abendland ausgebildet wird, stimmt ganz dazu, dass hier das Christentum wesentlich als Erlösungsreligion angesehen wird, während in der anatolischen Kirche die Erlösung nicht sowohl, wie man neuerdings immer wieder behauptet, auf einen mystagogischen Naturprozess zurückgeführt wird, sondern dem Gesichtspunkt der Vergottung durch wahre Gottes- und Christuserkenntnis untergeordnet wird, welche uns über die Sinnlichkeit und Vergänglichkeit hinaushebt; auch die Mystagogie ist hier mehr eine Anschauung von Symbolen, die uns den geistigen Gehalt anschaulich vergegenwärtigen. Die physische Erlösungslehre spielt dagegen eine untergeordnete Rolle. Vielmehr überwiegt in dem Orient die theoretisch-anschauliche, im Okzident die praktisch-kirchliche Richtung, der das Dogma nur zum Mittel für praktische Zwecke der Kirche wird, daher man sich schliesslich für die Laien mit einer fides implicita, d. h. mit einem Glauben begnügt, der das Dogma im einzelnen nicht zu kennen braucht, sondern nur den Willen hat, die Lehre der Kirche anzuerkennen. Auch in der Eschatologie, der Lehre von den letzten Dingen, macht sich der Gegensatz des theoretisch-optimistischen und des praktisch-pessimistischen Charakters geltend. Zwar wird im Orient wie im Okzident die Lehre von der Apokatastasis offiziell verworfen, d. h. die Lehre von einer schliesslichen Bekehrung aller Seelen; aber im Orient wird die Erwartung der Befreiung von der Vergänglichkeit durch die Auferstehung und die Vergottung, die aber nicht Auflösung des Menschen in Gott, sondern nur volles Erfülltwerden von

dem Logos in anschauender Erkenntnis bedeutet, in den Vordergrund gestellt; in der kirchlichen Praxis des Abendlandes spielt aber schliesslich die Lehre von dem Fegefeuer die grösste Rolle, auf dessen Strafdauer die Kirche durch ihre Gnadenmittel einen massgebenden Einfluss üben kann. Dieser Gegensatz zwischen beiden Richtungen macht sich selbst in dem Mönchtum, in der Mystik und in der rationalen Tendenz geltend, die niemals gänzlich verschwindet. Das Mönchtum und die Mystik des Orients ist auf Gotteserkenntnis und Anschauung überwiegend gerichtet, die Mystik des Okzidents ist auf die Einigung mit der Gottheit im Willen und Gefühl gerichtet und das Mönchtum ist meist mit praktisch-kirchlichen Interessen verknüpft; die hervorragendsten abendländischen Orden sind eine Stütze der Kirche geworden oder haben sich doch praktisch an den Kämpfen des Staats und der Kirche, die Franziskaner selbst zu ungunsten der Kirche beteiligt. Die rationale Tendenz im Orient ist immer auf die Erkenntnis gerichtet, mit der sittliche Tüchtigkeit verbunden gedacht wird. Die rationale Tendenz im Okzident ist mehr praktisch gerichtet, sie begnügt sich nicht mit der Erkenntnis der objektiven Wahrheit. Man will die Theophanie Gottes in dem endlichen Subjekt nachweisen wie Scotus Erigena, die Vernünftigkeit der Versöhnungslehre wie Anselm, die Vernünftigkeit der Liebesgemeinschaft wie Abaelard. Endlich ist auch vollkommen begreiflich, dass die Art, wie die Einseitigkeit des überwiegend transzendenten Standpunktes in dem schliesslich eintretenden Verfall sich zeigte, im Orient eine andere ist, als im Okzident. Dort hält man sich sich an das einmal festgesetzte Dogma, man ist der Tradition zugewandt, man ist stolz auf die Orthodoxie der Kirche und so wird schliesslich die Anerkennung der orthodoxen Formel zur Hauptsache. Im Abendlande hat man sich mit der Welt des Willens eingelassen; man will diese Welt des Willens christianisieren und setzt dabei doch einen Dualismus zwischen dem Natürlichen und Göttlichen voraus infolge des einseitig transzendenten Standpunktes. Und als dieser Dualismus nicht mehr zu verdecken war, kam man schliesslich bei einer doppelten Wahrheit an; was in der Theologie wahr ist, kann in der Philosophie falsch sein und umgekehrt. Die Unfähigkeit des einseitig transzendenten Standpunktes, ein Reich Gottes durchzuführen, offenbart sich, indem der Dualismus offen ein-

gestanden wird. Diese beiden verschiedenen Grundtypen sind zugleich durch bestimmte Völkertypen vertreten, welche sie repräsentieren. Es sind die alten Völker, die Römer mit ihrer praktisch-juristischen Richtung und die Griechen mit ihrer theoretisch-ästhetischen Richtung, die die genannten zwei Typen repräsentieren, und es ist am Ende begreiflich, dass beiden Völkern, als sie das Christentum weiter ausgestalten sollten, dasselbe als eine supernaturale Macht erschien, die über ihre vorchristlichen Leistungen hinausging, und dass so immer stärker der transzendente Charakter in den Vordergrund trat. Sie besassen nicht mehr die Lebenskraft, um das Christentum sich in seiner vollen Einheit von Immanenz und Transzendenz anzueignen; sie suchten nach Uebernatürlichem, nach neuen göttlichen Offenbarungen. So ist es begreiflich, dass das Christentum, nachdem der erste Enthusiasmus vorüber war, weniger in der Immanenz des transzendenten Gottes in der Welt und im Menschen gefunden wurde, als dass es das Bedürfnis des Menschen zu dem transzendenten Gott erhoben zu werden befriedigte, mochte dabei immerhin die Menschheit verkürzt werden. Wie das Morgenland den griechischen, das Abendland den römischen Typus trug, so wurde das Christentum verschieden aufgefasst und jede dieser beiden Nationen wurde der eigentümliche Träger einer bestimmten Auffassung desselben. Im Mittelalter traten zwar die Germanen auf den Plan; aber sie konnten ihre Kräfte noch nicht selbständig regen, sondern waren mehr Erziehungsobjekt der römischen Kirche. Sowenig man es verwunderlich findet, dass einzelne hervorragende Männer eine epochemachende Bedeutung ausüben, sofern sie Träger einer neuen Weltanschauung sind, sowenig verwunderlich kann man es finden, dass auch Nationen die Träger eines bestimmten Typus des Christentums sind. Die nationale Individualisierung des Christentums zeigt sich eben inhaltlich darin, dass bestimmte Seiten desselben überwiegen, die gerade diese Nationen zu vertreten imstande sind. Wir können demnach zwei Typen in der Periode der überwiegenden Transzendenz unterscheiden, den griechischen und den römischen. Auf der griechischen Seite ist es Athanasius, der diese Periode inauguriert, es werden hier die Dogmen der Trinität und dann der Christologie kirchlich fixiert und schliesslich fasst Johannes von Damaskus die Dogmen der griechischen Kirche in seiner Schrift über

den orthodoxen Glauben zusammen. Auf der römischen Seite steht die Entwickelung unter dem Typus Augustins und die Zusammenfassung der Dogmen unter römischem Typus wird inauguriert von Johannes Scotus Erigena, fortgesetzt von Anselm, auf die Höhe gebracht von Thomas v. Aquin.

Die Periode der einseitigen Transzendenz wird durch die Periode der Immanenz abgelöst, in welcher Gott der Seele und der Welt immanent wird, wo die Einigung Gottes und des Menschen ohne Verkürzung des Menschen zustande kommt. Daher wird hier die Heilsgewissheit betont, die das Subjekt selbst durch den ihm immanenten Gottesgeist erfährt. Ebenso wirkt Gott in der Welt und wie das Subjekt selbst sich von Gott gewollt weiss, so weiss es auch, dass es als Gottgeeintes sich zu betätigen hat, nicht in Abwendung von der Welt, sondern in der Anknüpfung an die natürlichen Grundlagen des Lebens; die Ethik wird hier weltliche Ethik; das gottmenschliche Bewusstsein ergreift hier die ganze Person in ihrer Totalität und in ihrer individuellen Bestimmtheit, die nun der Träger einer neuen, die Welt nach ihren Gesetzen gestaltenden, das sittliche Leben im Zusammenhang mit dem natürlichen bildenden Sittlichkeit wird. Im Mittelpunkt der Lehre steht hier natürlich diese Gottesgemeinschaft, wie sie erfahren wird. Insofern diese Erfahrung Erlösung und Befreiung von den Hemmnissen des gottmenschlichen Lebens umfasst, ergibt sich hier die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung, auf Grund des Einwohnens des Geistes, der die Gewissheit der Rechtfertigung und den Impuls zur Heiligung gibt. Das ist der Mittelpunkt der lutherischen Auffassung. Insofern diese neue Gottesgemeinschaft mehr als der dem Menschen natürliche Zustand, als eine positive Gewissheit von der Erreichung der von Anfang feststehenden menschlichen Bestimmung aufgefasst wird, ergiebt sich hier die Lehre von der Erwählung zum Darleben eines gotterfüllten Lebens in der Welt. Diese Lehre ist der Mittelpunkt der reformierten Auffassung. Während beide die Immanenz, das Einwohnen des göttlichen Geistes in der Seele anerkennen, zeigt sich dieselbe bei den Lutheranern mehr innerlich in dem Gemüte, bei den Reformierten mehr in dem Willen. Auch ist bei den Lutheranern mehr die Einheit mit Gott im Bewusstsein so hervorgehoben, dass die Neigung besteht, in dieser Gotteinheit

zu beharren und sie nur nach aussen zu bewahren, sodass die selbständige Betätigung des Menschen geringer ist. Bei den Reformierten ist mehr der erhabene Gott dem Menschen mit seinem Geiste so immanent, dass er dem Menschen und der Welt ihre freie Bewegung gönnt und sie gerade durch seine erhabene Tätigkeit selbständig macht. Hier hat der Mensch auf Grund seiner unbedingten Abhängigkeit die Gewissheit von seiner Erwählung, davon dass Gott ihn zur Tätigkeit bestimmt hat und ihn durch seinen Geist belebt.

Da durch die Auffassung der Reformation das Verhältnis Gottes zu dem Subjekt in den Mittelpunkt tritt, so musste von hier aus die Lehre von der Kirche vor allem umgestaltet werden. Da ferner Gott hier den Subjekten und der Welt immanent ist, so musste mit dem Interesse an der selbständigen weltlichen Ethik auch das Interesse an der Geschichte erwachen. Daher die Reformation ihren Standpunkt geschichtlich rechtfertigt und mit dem Humanismus in Verbindung tritt. Aber auch hier zeigt sich, dass das Luthertum enger ist als die reformierte Richtung. Die letztere stand in engster Verbindung mit den Bestrebungen des Humanismus, während man Melanchthon seine humanistischen Bestrebungen auf lutherischer Seite verdachte. Dagegen gingen beide auf das Urchristentum und seine Quelle, die Schrift zurück, was freilich, sobald man der Schrift unbedingte Autorität zuschreiben wollte, mit dem Standpunkte der Immanenz sich nicht mehr völlig vertrug. Es war ferner begreiflich, dass man den eigenen Standpunkt fixieren wollte. Sobald diese Fixierung aber in die Form eines für künftige Zeiten bindenden Bekenntnisses gebracht wurde, trat man wieder mit dem Standpunkt der Immanenz Gottes im Subjekt in Widerspruch und fesselte die freie Erkenntnis durch eine kirchliche Fixierung, während man die Unfehlbarkeit der Kirche zu gleicher Zeit leugnete. Endlich war es völlig begreiflich, dass man sich zunächst auf das Verhältnis Gottes zum Menschen konzentrierte und es nicht für nötig hielt, von dem neuen Standpunkt aus die alten Dogmen zu revidieren, die nicht in unmittelbarem Zusammenhange mit dem protestantischen Zentraldogma standen. In all diesen Beziehungen bilden die Dissenters der Reformationszeit eine notwendige Ergänzung zu dem offiziellen Protestantismus und müssen deshalb besonders betrachtet werden,

sowenig man sich hiermit vonseiten der meisten Theologen einverstanden erklärt. Erst so erscheint der ältere Protestantismus in seiner Vollständigkeit.

Die erste reformatorische Bewegung geht in zwei Richtungen auseinander. Die eine sucht kirchlich dieselbe notdürftig unter Dach zu bringen, die andere die Konsequenzen des neuen Standpunktes zu ziehen, was die offiziellen Kirchen der Reformation zunächst nicht vermochten, die sich selbst wieder in Bekenntnissen verfestigten.

Es war den germanischen Völkern vorbehalten, diese Form des Christentums auszubilden, welche von Natur den Freiheitsdrang besassen, der sie besonders dafür geeignet machte, das persönliche Moment, die Freiheit eines Christenmenschen zum Ausdruck zu bringen.

Wenn in der unmittelbaren Heilsgewissheit schon die Freiheit eines Christenmenschen sich ankündigte und die christliche Religion als die dem religiösen Bedürfnis entsprechende Religion, als die das Ideal der Religion verwirklichende Religion gewusst wurde, so musste dies auch zu klarem Bewusstsein erhoben werden.

Die weitere Entwickelung schritt dahin fort, dass mit den Mitteln der neueren Wissenschaft die Fundamente der Religion und des Christentums historisch und spekulativ untersucht wurden, dass man das Wesen des Christentums zu bestimmen suchte und dabei von den verschiedensten Gesichtspunkten das Christentum beleuchtete. Hier ist das Christentum erst völlig seiner selbst bewusst geworden und da man nun auch die volle Einsicht in die in ihm vorhandenen Gegensätze hat, so kann man den Versuch machen, die Gottmenschheit so zu bestimmen, dass bewusst die immanente und transzendente Seite zu ihrem Rechte kommt, dass ebenso all die anderen Gegensätze ausgeglichen werden, die man nun erst voll erkennt, da man sich einer objektiven historischen Forschung hingeben kann, weil es kein unfehlbares Dogma mehr gibt, das die historische Betrachtung leitet und in ihren Resultaten zum voraus beeinflusst. Die christliche Religion wird, da es keine unfehlbare Kirche mehr gibt, eine ihren Inhalt frei erkennende Religion und die Theologie gewinnt als Wissenschaft von dem Christentum eine erhöhte Bedeutung. Man mag noch so sehr dagegen protestieren, dass die Religion kein Erkennen sei und die, welche darauf Gewicht legen, intellektualistisch schelten, tatsächlich ist doch das Christen-

tum gerade durch die Wissenschaft, die erst jetzt vermöge der von ihr eroberten Freiheit, sich nach allen Seiten frei entfalten kann, zu der vollen Höhe seines Selbstbewusstseins erhoben. Damit soll gar nicht gesagt sein, dass die Religion bloss Wissen ist, da sie vielmehr ebenso alle anderen psychologischen Funktionen für sich in Anspruch nimmt. Aber zweifellos wird auch die Popularreligion durch die Theologie mancherlei Umbildungen erfahren, nachdem einmal das Wesen des Christentums erforscht wird. Man wird auch in ihr auf das Wesen dringen, das jedem verständlich und zugänglich ist. Die Ausbildung der präzisen Lehre aber wird der wissenschaftlichen Arbeit in freier Weise übertragen, ohne dass irgend ein Zwang ausgeübt wird.

Die Entwickelung der christlichen Lehre beginnt also mit dem apologetischen Versuch, das Christentum als die wahre Weltanschauung zu erweisen. Daran schliesst sich die Periode, die in der griechischen Kirche und römischen Kirche vertreten ist. Ihr steht die Entwickelung des Protestantismus gegenüber, der die zwei genannten Stadien durchlief. Der Gang der Geschichte zeigt eine Entwickelung, sofern an die Versuche der Ausbildung einer wissenschaftlich bestimmten christlichen Weltanschauung sich die Explikation der in dem christlichen Bewusstsein enthaltenen Momente anschloss, die zunächst einseitig vertreten wurden. Es trat einseitig das transzendente Moment ins Uebergewicht und das Christentum wurde als orthodoxe Lehre aufgefasst, deren wesentlichen Inhalt die Lehre von Gott und Christus bildete, die als kirchliches Dogma unter Verkürzung der menschlichen Seite fixiert wurde; es wurde als Willensreligion aufgefasst, deren praktischen Zwecken die Lehre dient. Auch hier wurde die menschliche Seite verkürzt in der Lehre von der Ohnmacht des Willens, von der übernatürlichen Gnade, von der sakramentalen Versöhnungs- und Erziehungsanstalt der von dem göttlichen Geist inspirierten Kirche. Der Protestantismus legte das Hauptgewicht auf die Heilsgewissheit des Subjekts und bildete als Zentraldogma die Lehre von der Rechtfertigung und Erwählung, in denen diese Heilsgewissheit ihren Ausdruck fand. Hier kam die verkürzte menschliche Seite zu ihrem Rechte. Indem er aber gerade mit der Betonung des Ethisch-menschlichen auch die Geschichte betonen musste, wurde es möglich, auch die vorhergehenden Phasen zu verstehen und das Berechtigte der

früheren Standpunkte anzuerkennen, sobald der Protestantismus sich über sein erstes Stadium erhoben hatte und dazu fortgeschritten war, das Wesen des Christentums selbst zu erforschen und so erst vollkommen die Persönlichkeit geistig durch freie Erkenntnis des Wesens ihres christlichen Glaubens zu befreien. Nun konnte man unbefangen sine ira et studio die früheren Stadien betrachten und einsehen, dass sowohl die griechische wie die römische Kirche durchaus berechtigte Momente in einseitiger Form vertraten, dass eine Erkenntnis Gottes und der Vereinigung Gottes und des Menschen, dass die Auffassung des Christentums als Vollendungsreligion für das Christentum ebenso wesentlich ist, wie eine Belebung des Willens durch die Gnade, das Verständnis des Christentums als Versöhnungs- und Erlösungsreligion, sowie die Herrschaft des christlichen Geistes und die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden. Nun konnte man diese Probleme von dem einheitlichen Gesichtspunkt des christlichen Prinzips auf's neue aufnehmen und in vollkommenerer Weise zu lösen versuchen, indem man sich von jenen Einseitigkeiten fernhielt, weil man versuchte, die Glieder der Gegensätze in höherer Form zu verbinden. Das ist um so eher möglich, als die römische wie die griechische Kirche in der Gegenwart noch fortbestehen und die verschiedenen Richtungen aufeinander gegenseitig Einfluss ausüben. Nun erst konnte aber auch eine wirkliche Geschichte der christlichen Lehre unternommen werden.

Wir können den Fortschritt in der christlichen Lehre darin finden, dass sich das christliche Prinzip immer energischer durchsetzt, negativ und positiv. Wenn anfangs das christliche Prinzip noch in Bildersprache gehüllt ist, so schreitet es immer mehr zu klarer, begrifflicher Präzision der Lehre fort. Wenn es anfangs noch mit allerhand Zutaten verknüpft ist, die den antiken Völkern angehören, so reinigt es sich von denselben immer mehr in seiner germanischen Periode. Der positive Fortschritt zeigt sich aber darin, dass das christliche Prinzip die Welt des Denkens und Wollens immer energischer ergreift, dass es schliesslich durch das Erkennen immer klarer fixiert, immer geistiger gefasst und in seiner inneren Vernünftigkeit begriffen wird. Je konzentrierter es erfasst wird, um so intensiver wird seine Wirksamkeit, um so mehr zeigt es sich als die Religion der Freiheit auch im Gebiete des Erkennens und Wollens.

Erster Abschnitt.

Die Ausbildung der christlichen Lehre zu einer wissenschaftlich fundierten Weltanschauung durch die Apologeten unter Voraussetzung der unmittelbaren Form des Christentums, wie es sich im Urchristentum und den apostolischen Vätern darstellt.

§ 5. Das Urchristentum wie die apostolischen Väter stellen den Inhalt des Christentums noch nicht in wissenschaftlich präzisierter Form der Lehre dar. Beide sind durch Zeitströmungen modifiziert, die für die spätere Entwickelung keine Bedeutung mehr haben als eine historische. Man kann auch die apostolischen Väter und die neutestamentlichen Schriften nicht schroff trennen, da die späteren neutestamentlichen Schriften und die apostolischen Väter vieles gemein haben. Das Christentum steht zunächst im Verhältnis zum Judentum und diese zeitlich bedingte Frage steht in dem Vordergrund des Interesses. Man hat geradezu die verschiedenen Hauptschriften des neuen Testaments danach beurteilt, ob sie zu dem jüdischen Gesetz wie die Synoptiker eine überwiegend positive, oder, wie Paulus, eine ablehnende Stellung einnehmen, oder ob sie an die Propheten sich anschliessen wie der erste Petrusbrief oder ob sie das Verhältnis zum Alten Testament in den Hintergrund stellen wie das Johannesevangelium. Die erste Zeit, auch noch die der apostolischen Väter, steht unter dem Gegensatz einer judenchristlichen und einer heidenchristlichen Richtung. Es zeigt sich diese zeitlich bedingte Abhängigkeit vom Judentum teils in den synoptischen Stellen, die das alttestamentliche Gesetz bis auf das kleinste aufbewahrt wissen wollen (Matth. 5, 17, Luc. 16, 17), die einen partikularistisch-jüdischen Charakter tragen (Matth. 7, 6., c. 10, 5, 23., c. 19, 28., c. 15, 24), die die jüdische Lohntheorie noch nicht überwunden haben (Matth. 5, 12, 46., c. 10, 41 f., Luk. 18, 29 f.), die die eschatologischen Erwar-

tungen in den Formen jüdischer Apokalyptik darstellen, teils in der pharisäisch-juristisch gefärbten Versöhnungslehre des Paulus. Die jüdische Engellehre und die Dämonenlehre der Zeit wird aufgenommen. Überhaupt herrschen Zeitvorstellungen vielfach vor, so wird das Weltbild der Zeit durchweg vorausgesetzt. Auch die weltmüde Stimmung klingt im Urchristentum insofern an, als man die diesseitige Welt als eine vergängliche hinstellt und sich der Erwartung einer mit Christi Wiederkunft bald eintretenden neuen Weltära hingibt. Auch der Wunderglaube der gesamten Zeit wird von dem Urchristentum geteilt, wenn auch Jesus sich verschieden über ihren Wert geäussert zu haben scheint. (Vgl. z. B. Matth. 12, 38 f., 16, 4, Joh. 7, 31., 4, 48 mit Matth. 11, 4.) Ferner erinnert die jungfräuliche Geburt Christi, in der seine Gottessohnschaft sich dokumentieren soll, an heidnische Vorbilder. Die religiöse Autonomie der Christen wie die Logoslehre ist hellenisch. Sehen wir auf die psychologische Seite des urchristlichen Bewusstseins, so erstreckt sich hier das fromme Bewusstsein noch ohne besondere Scheidung auf alle Seelenvermögen. Schon die Darstellungsform ist teilweise unmittelbar praktisch-populär, teilweise bildlich und allegorisch, teilweise paränetisch-rhetorisch, hie und da, besonsonders bei Paulus, dialektisch, im Johannis-Evangelium mystisch konzentriert. Das Erkennen trägt noch vielfach einen unmittelbaren oder bildlichen Charakter. Das tritt schon bei den Synoptikern hervor, vollends in der mystisch-intuitiven Form des Erkennens bei Johannes; auch Paulus betont neben der Liebe das Erkennen (Römer 15, 14., 2. Kor. 4, 5 f., 1. Kor. 2, 10 f.) bald in mehr dialektischer, bald in mehr intuitiver Form, während er die mystische Erfahrung des Heils und die unmittelbare Gewissheit ebenso stark hervorhebt. Es ist eine Fabel, wenn man das Urchristentum nur praktisch gerichtet vorstellt. Es sind alle Faktoren des Seelenlebens berücksichtigt, aber sie sind noch nicht selbständig auseinander getreten, obgleich in den späteren Schriften dem Epheser-, Kolosserbrief, den Pastoralbriefen sich Ansätze dazu finden, dass einerseits die Ethik in Haustafeln zusammengefasst, andererseits die Erkenntnis oder Lehre für sich hervorgehoben wird.

Auch inhaltlich sind in dem Urchristentum die Gegensätze meist noch friedlich beisammen, die nachher auseinander treten.

Als den zentralen Inhalt des Urchristentums hat man zwar häufig die sogenannten Heilstatsachen hingestellt, welche von Gott gewirkt die Grundlage der christlichen Religion seien und welche weiter zu explizieren die Aufgabe der christlichen Lehre sei. Hiernach wäre der Inhalt der christlichen Religion durchaus geschichtlich supranatural, von den Aposteln verkündet und von der Schrift, der Urkunde der Offenbarung, verbürgt. Man kann mit dieser Behauptung besonders auf Paulus sich berufen, der ja allerdings sagt, dass er Christus den Gestorbenen und Auferstandenen predige, und beide Tatsachen für das Christentum als grundlegend bezeichnet (1. Kor. 1, 23. c. 15, vgl. Act. 2, 22 f.). Allein das ist selbst bei Paulus nur die eine Seite. Die andere ist die, dass er diesen Christus fortleben, dass er ihn dem Menschen innewohnen lässt, dass er den Christen als vom Geiste Christi erfüllt ansieht, dass er schliesslich sogar Christus mit dem Geist identifiziert (2. Kor. 3, 17) und den Christen mit Christus im symbolischen Sinne sterben und auferstehen lässt, ja am Ende erklärt, dass Christus seine Herrschaft aufgeben werde, damit Gott alles in allem sei, auch Christus und den Geist Christi mit Gottes Geist völlig identifiziert (Römer 8, 9 f.). Man kann aber vollends nicht sagen, dass die Synoptiker oder das Johannesevangelium auf einzelne Heilstatsachen ein so einseitiges Gewicht legen; sie berichten Christi Tod und Auferstehung; aber die Bedeutung dieses Todes wird in höchst unbestimmter Weise ausgesprochen. Insbesondere vergibt Christus auch bei seinen Lebzeiten Sünden (Matth. 9, 2 f.). Im Johannesevangelium kommt der nicht ins Gericht, der glaubt (Joh. 3, 18 f.) und Christi Auferstehung wird nicht unter den Gesichtspunkt einer Heilstatsache gebracht, sondern unter den seiner eigenen Erhöhung und insofern seiner fortgesetzten Einwirkung auf die Jünger (Joh. 7, 39. c. 16, 7 vgl. 3, 13 f.), die übrigens im Johannesevangelium durch den Geist vermittelt vorgestellt wird.

Weit richtiger wäre es schon, wenn man in den Mittelpunkt des urchristlichen Bewusstseins Christus selbst, seine Person stellen würde. Es fragt sich dann nur, was er für dasselbe gewesen ist und geleistet hat. Das prinzipiell Neue, was das Christentum enthält, wird doch schwerlich ohne Rückgang auf ihn zu verstehen sein, da das gesamte Urchristentum sich auf ihn beruft. Freilich sind auch die christologischen Vorstellungen

nicht gleich. Wir finden vielmehr eine gesteigerte Christologie in den paulinischen, dem Paulinismus angehörigen und johanneischen Schriften. Nach den Synoptikern scheint Christus Sohn Gottes im alttestamentlichen Sinne als Messias zu sein, was freilich auch kürzlich bezweifelt worden ist, und wird erst in der Parusie göttlicher Ehren teilhaft. Aber andererseits hat er doch ein neues Verhältnis zu Gott. Wenn dieses auch nicht metaphysisch ist, und wenn man auch die Stelle Matth. 11, 27 als von ihm gesprochen beanstandet hat, so steht er eben doch in einem dauernden Verhältnis zu Gott und verlangt, dass auch wir vollkommen sein sollen, wie der Vater, voller unparteiischer und universaler Liebe (Luk. 6, 35). Er weiss sich als den freien Sohn des Hauses, der volle Autonomie auch dem alttestamentlichen Gesetze gegenüber hat (Matth. 12, 6—8 c. 5), wie kein alttestamentlicher Prophet zu reden wagt. — Von Paulus ist Christus nicht als der irdische historische Christus, sondern als der fortlebende ins Auge gefasst. Er ist der himmlische Mensch, der zweite Adam (1. Kor. 15, 45), der eine neue Ära der Religion und Weltgeschichte beginnt, auf den die Weltentwicklung hinzielt, durch den oder auf den hin alles geschaffen ist (1. Kor. 8, 6), der selbst oder dessen Geist uns als Gottes Geist immanennt ist. Im späteren Paulinismus wird Christus der Erstgeborene der Schöpfung (Kol. 1, 15), der Abglanz Gottes (Hebr. 1, 2), der alles mit seinem mächtigen Worte trägt, ohne dass der subordinatianische Charakter aufgegeben würde, der auch in der Logoschristologie des Johannesevangeliums festgehalten ist (Joh. 1, 17). Denn hier ist der Logos eine göttliche, aber doch dem Vater untergeordnete, zum Zweck der Schöpfung von ihm unterschiedene Gestalt, die auch als fleischgewordene immer überzeitlichen Charakter trägt. Christus ist völlig eins mit dem Vater, offenbart seinen Liebeswillen in Wort und Tat. Wenn also im Neuen Testament die Christologie teils von der historischen Seite, teils von der göttlichen Seite ausgeht, so ist doch gemeinsam, dass Christus eine neue Form des Verhältnisses zu Gott, das Sohnesverhältnis, die e t h i s c h e G o t t e s s o h n s c h a f t inauguriert hat. Wenn man nun gemeint hat, dass auch die Synoptiker schon eine gesteigerte Christologie gegenüber der ursprünglichen vertreten, oder dass Christus überhaupt nur eine Phantasiegestalt der Gemeinde sei, so dürfte

das schwerlich sich geschichtlich feststellen lassen. Es ist zwar richtig, dass es Anhänger Christi gab, die Ebjoniten oder Nazaräer, die sich von den übrigen Juden nur dadurch unterschieden, dass sie Christus als den Messias betrachteten und von der Gottmenschheit keine Ahnung hatten. Sie stellten Gott zu erhaben vor, um über den jüdischen Gesetzesstandpunkt und einen jüdisch gedachten Messias hinausgehen zu können. Aber das ist, soviel wir erkennen können, nicht der Standpunkt der Urapostel gewesen. Dagegen wird man allerdings zugestehen müssen, dass das Bild Christi besonders bei den Synoptikern nicht einheitlich ist. Neben dem neuen Bewusstsein, das Christus vertritt, in völliger Vertrautheit mit dem Vater zu stehen, frei die Moral in universalistischer Weise zu gestalten, die über den alttestamentlichen Standpunkt weit hinausgeht, hält sich Christus doch an das Alte Testament und seine Gesetze, die er doch aus eigener Vollmacht verbessert, wird die jüdische Lohntheorie nicht überall von ihm verworfen, wird der jüdische Partikularismus (Matth. 19, 28. c. 15, 24 f.) nicht völlig überwunden, werden sinnliche alttestamentliche Bilder in bezug auf die Zukunftserwartung nicht vermieden. Christus hat also wohl die Konsequenzen seines Prinzips nicht völlig gezogen. Das ist es, was es begreiflich macht, dass es Anhänger Christi geben konnte, die den neuen Kern nicht verstanden, dass die Urapostel sich noch nicht vom Judentum und seinem Gesetz trennten, obgleich sie in der alten Schale doch den neuen Kern hatten, insofern sie das Bewusstsein der Sündenvergebung, der Gotteskindschaft hatten und eine neue Liebesgemeinschaft von Brüdern darstellten, wie auch ihre Anerkennung des Paulus zeigt (Gal. 2, 7 f.). Pauli Auftreten rief in der judenchristlichen Gemeinde eine Krise hervor, sodass die einen hinter den Standpunkt der Urapostel zurückgingen, während die anderen sich zu einer teilweisen Anerkennung Pauli herbeiliessen. Neben der ebjonitischen Bewegung findet sich auch eine gnostische, die Christi Menschheit leugnete und doketisch war (vgl. z. B. 1. Joh. 4, 3, 2. Joh. 7), die auf einem Dualismus zwischen Geist und der sinnlichen Erscheinungswelt ruhte und das göttliche Geisteswesen nicht dauernd mit dem Fleisch verbinden wollte. Diese Ansicht wurde von den christlichen Schriftstellern abgelehnt, weil so Gott weltfern und Christus nicht der Reprä-

sentant der Einheit des Menschen mit Gott sein konnte. Sehen wir aber auf die neutestamentliche Literatur, so ist doch das Gemeinsame in ihr das neue Verhältnis Christi zu Gott, wenn es auch in verschiedener Weise aufgefasst wird, und es ist höchst unwahrscheinlich, dass Christus nur als jüdischer Messias aufgetreten ist und alles, was darüber hinausgeht, einer späteren Entwicklung zugehört.

Diese Ansicht wird dadurch verstärkt, dass auch den Anhängern Christi in den neutestamentlichen Schriften eine solche Gottesgemeinschaft zukommen soll, wie sie ebenfalls weit über das Judentum hinausgeht. Wir können nicht dabei stehen bleiben, dass Christus allein den Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins ausmache. Vielmehr soll das, was Christus hat, auch den andern mitgeteilt werden. Nach den Synoptikern will Christus ein Reich stiften und die Glieder dieses Reiches sollen auch an der Kindschaft teil haben und Söhne Gottes werden Luk. 6, 35, Matth. 5, 45, 48). Bei Paulus ist es schon charakteristisch, wie er Christi Auferstehung auf den lebendig machenden Geist zurückführt; ja der Christus, der den Menschen innewohnt, fliesst ihm mit dem Geist wieder zusammen, der die Menschen ihrer Gottesgemeinschaft gewiss macht, sodass wir desselben göttlichen Prinzips teilhaft werden, das in Christo war (Römer 8, 9 f., 29). Wie Christus durch seinen Tod vom Fluch des Gesetzes uns befreit hat, so sollen wir mit Christo sterben und auferstehen kraft des Geistes Christi oder des Gottesgeistes, der in uns ist. Dieses Geistesprinzip ist ethisch bestimmt, bringt Früchte hervor, macht einen vernünftigen Gottesdienst möglich. Dieser Geist ist dem Menschen nicht fremd, sondern sein dauerndes Besitztum (Römer 8, 15., 1. Kor. 2, 15). Auch nach dem Jakobusbrief, um noch eine anders gerichtete Schrift zu nennen, hat uns Gott wiedergeboren durch das Wort der Wahrheit, mit der Weisheit von oben erfüllt, des königlichen Gesetzes der Freiheit uns teilhaft gemacht (Jakob 1, 18., 3, 17., c. 1, 25) mit dem Geist der Kindschaft erfüllt und weil das Gesetz dem Gläubigen innerlich zu eigen geworden ist, ist auch ein Glaube ohne Werke völlig leer. Nach dem Johannesevangelium entspricht das Christentum dem wahren Wesen des Menschen (Joh. 6, 44). Der Logos, der bei der Schöpfung beteiligt war, wohnt mit dem Vater kraft des Geistes dem Menschen inne, in dem der Zug des Vaters

zum Sohne schon vorhanden ist. Dieser Geist ruft Freude hervor, macht die Gläubigen frei, dass sie selbst wissen, was Gott tut. Das Einswerden der Gläubigen mit dem Geist, mit Christus, mit dem Vater und untereinander ist der Mittelpunkt des hohenpriesterlichen Gebets. Kurz, man muss zugestehen, dass die hauptsächlichsten Schriften des Neuen Testaments bei Christus als dem Gottmenschen nicht stehen bleiben, sondern auch für die Christen denselben Geist in Anspruch nehmen, der in Christus ist, dieselbe Freiheit (Joh. 14, 12., c. 15, 15., c. 8, 32); der geistliche Mensch richtet alle Dinge und wird von niemand gerichtet. Christi Person und das in ihm erschienene Prinzip fliesst vielfach ineinander über. Beides ist nebeneinander ohne dass man sich hier einer Differenz bewusst wird.

Auch das Verhältnis des Reiches Gottes zu den Personen oder der Kirche zu den Personen ist noch nicht näher bestimmt, beide stehen gleich wichtig nebeneinander. Die Person ist mehr wert als die ganze Welt und doch ist sie Glied des Reiches. Ebenso ist bei Paulus die Gemeinde und Kirche eine freie Gemeinschaft von Personen, wird aber auch wieder der Leib Christi genannt, während die Einzelperson mit ihrer Heilsgewissheit auf das schärfste hervorgehoben wird. Geradeso ist es mit der johanneischen Jüngergemeinde, in der die Christen verbunden sind, während sie selbst für sich frei und der Gottesgemeinschaft teilhaft sind. Dass die Gemeinde sich organisiert, tritt bei Paulus hervor, der ihr einige Institutionen, die Sakramente zuschreibt, aber im ganzen doch nach 1. Kor. 12 und 14 eine freie Gemeinschaft Geistbegabter haben will. Erst im Epheser- und Kolosserbrief wird die Kirche zum Pleroma und gewinnt kosmologische Bedeutung; in Christus ist alles zusammengefasst, sodass er zugleich das Haupt der Kirche ist, in der alle vorchristlichen Gegensätze sich ausgleichen, die die Ergänzung zu Christus bildet, und in den Pastoralbriefen beginnt der Hinweis auf die Organisation der Gemeinde, die für die gesunde Lehre einzustehen hat, wie für den rechten Wandel, und hier beginnt an die Stelle der unmittelbaren eigenen Erfahrung teilweise die Paradosis, die Ueberlieferung, an die Stelle der Freiheit die Autorität eines neuen Gesetzes zu treten, das die unmittelbare Frische und Freiheit der ersten Zeit zu beschränken droht. Im ganzen gilt aber doch der Satz, dass die neutestamentliche Ge-

meinde, die im Grunde erst bei Paulus selbständig auftritt, die Gemeinde derer ist, die den Geist der Kindschaft haben, in Gottesgemeinschaft stehen, während das Reich Gottes, auch abgesehen von seiner eschatologischen Bedeutung, ein viel weiterer Begriff ist und keine Organisation in sich schliesst, sondern nur alle die umfasst, die auf Grund der Kindschaft sich sittlich in universaler Liebe betätigen.

Das Christentum ist die Religion, welche die Erhabenheit Gottes mit seinem Einwohnen in den Menschen verbindet. Das zeigt sich bei den Synoptikern, insofern Gott der Vater ist, der über der Welt steht, aber doch dem Sohne immanent, dauernd mit ihm verbunden ist, und sofern die Gläubigen an dieser Gottesgemeinschaft teilhaben sollen. Wenn man angenommen hat, dass das Reich Gottes nur die künftige Gottesherrschaft bezeichnen soll, so ist es zwar richtig, dass das Reich in Zukunft mit der Parusie Christi erst vollendet wird und dass hier eine supranaturale abrupte Vollendung ins Auge gefasst ist, auch die Weltvollendung in der Form von Verdammnis und Seligkeit, die an einen Gerichtsakt geknüpft ist, vorgestellt wird. Aber man darf darüber nicht übersehen, dass das Reich andererseits gegenwärtig ist, insofern den Menschen die Gotteskindschaft zuteil werden soll, auf Grund deren sie der Sündenvergebung teilhaft sind und aus der göttlichen Vollkommenheit heraus, aus der universalen Liebesgesinnung heraus handeln können. Dass hier doch mehr gegeben ist als bloss der universalisierte Gesetzesstandpunkt des Alten Testamentes ist klar, weil jeder einzelne an der Gotteskindschaft, an einer göttlich bestimmten Gesinnung teil hat, die sein Leben beherrscht. Noch stärker tritt die Immanenz bei Paulus hervor, wenn Christus, Christi Geist, Gott den Menschen innewohnen soll und doch wieder Gott übergreifend alles in allem ist, ja erhaben über den Menschen als sein Gemächte verfügt. Bei ihm ist einmal der Glaube ein Glaubensgesetz. Gott wird durch Christi Tod erst versöhnt und fordert den Glauben an dieses Factum, während auf der anderen Seite Gott selbst dem Menschen immanent ist, und ihm eine Autonomie verleiht, die über das Alte Testament hinausgeht. Dass aber im Johannesevangelium Gott dem Menschen immanent ist und doch der Vater über die Welt erhaben bleibt, versteht sich von selbst. Merkwürdig ist es, wie in bezug auf die Zukunft Paulus schwankt,

indem er bald eine Verdammnis, bald eine allgemeine Erlösung annimmt, bald bei Christo nach seinem Tode zu sein hofft, bald ein Weltgericht annimmt, und wie im Johannesevangelium der immanente Standpunkt so stark durchgeführt ist, dass Christi Parusie zu einem Kommen in den Herzen wird, das Christentum also schon völlig gegenwärtig ist und daneben der letzte Tag nur gelegentlich erwähnt wird. Im Jakobusbrief selbst wird gesagt, dass Gott uns wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit, dass wir das königliche Gesetz der Freiheit in uns haben, wenn auch die Parusie Christi zugleich erwähnt wird. Kurz, das Christentum ist nach dem Neuen Testament eine Religion, in welcher Gott der Welt immanent geworden ist, ohne sich in ihr zu verlieren; nur wird man als zeitliches Charakteristikum hinzufügen müssen, dass der gesamten Stimmung der Zeit gemäss eine dem Irdischen abgewandte Richtung der Geister hervortritt, wie auch im Johannesevangelium sich ein scharfer Gegensatz gegen die Welt zeigt. Das hindert aber nicht, dass die Christen Gott in sich fühlen und der Kindschaft teilhaft, ja mit Gott eins sind. Auch darf nicht verschwiegen werden, dass die Berichte von Jesus selbst ihn eher als einen Optimisten erscheinen lassen (Matth. 11, 18., 19), der schon für das Diesseits das Ideal aufstellt, dass wir vollkommen sein sollen wie Gott, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und regnen über Gerechte und Ungerechte. In dem Neuen Testament ist das Christentum ferner beides, Erlösungsreligion und Vollendungsreligion. Der Mensch wird zur Busse gerufen und Sündenvergebung wird ihm zuteil; er wird aber ebenso in der Gotteskindschaft zu göttlicher Vollkommenheit verpflichtet; nach Paulus hat Christus die Menschen vom Zorn Gottes befreit, aber ebenso ist die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen, die das Band der Vollkommenheit ist. Nach Johannes sagt Christus: in der Welt habt ihr Angst, aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden und wer den Geist Gottes hat, hat eine Freude, die nicht wieder von ihm genommen werden soll. Das Christentum ist als die absolute Religion von vorneherein verkündet worden, die die Befreiung von Schuld und Sünde, wie die Gottesgemeinschaft und Seligkeit gibt. In der Eschatologie kommt in bildlicher und teilweise transcendenter Form die Idee zum Ausdruck, dass das Christentum absolute

Religion sei, die Erlösung und Vollendung bringt. Auch die Gnade und Freiheit, die religiöse und sittliche Seite ist in dem Urchristentum noch naiv verbunden. Bei den Synoptikern ist die Gotteskindschaft mit der Betätigung der religiös-sittlichen Gesinnung verbunden. Bei Paulus wird gegen die Werke des Gesetzes polemisiert, weil sie uns nicht gerecht machen vor Gott. Nur in der Rechtfertigung durch den Glauben ist der Mensch der göttlichen Gnade teilhaft. Aber wer den Geist hat, der bringt auch die Früchte des Geistes hervor und erfüllt das Gesetz, wenn er auch nicht um seiner Werke willen, sondern um Christi Versöhnung willen für gerecht erklärt wird. Und wenn der Jakobusbrief sagt, wir werden gerechtfertigt nicht bloss aus dem Glauben, sondern auch aus den Werken, so meint er: weil Gott uns wiedergeboren hat durch das Wort der Wahrheit und wir das Gesetz der Freiheit in uns haben, müssen wir auch gute Werke tun und sind selig in der Tat. Nach dem Johannesevangelium ist Glaube und Liebe nicht zu trennen; weil der Gott der Liebe, der Geist Gottes in uns ist, darum muss der Christ auch Liebe üben. Die göttliche Liebe, die dem Menschen zuteil wird, belebt ihn, dass er gute Werke tut, dass er das neue Gebot der Liebe erfüllt. Die Wahrheit wird euch freimachen.

Kurz, man kann sagen, dass trotz vieler Differenzen im einzelnen das Urchristentum den Kern der christlichen Religion in der neuen Gottesgemeinschaft sieht, in der Gotteskindschaft, mit der Sündenvergebung und ein neuer universell ethischer Impuls gegeben ist, der die Erfüllung der sittlichen Aufgabe aus der gotterfüllten Liebesgesinnung heraus ermöglicht. Dieses neue Verhältnis zu Gott, die ethische Gottessohnschaft hat Christus durch seine Person inauguriert. Ich bemerke hier nur noch zum Schluss, dass ich es in dieser Skizze nicht für angebracht halte, die religionsgeschichtlichen Beziehungen des Urchristentums weiter zu verfolgen, da es hier zunächst nur darauf ankommt, das Urchristentum selbst für den Zweck zu charakterisieren, um hieran die Entfaltung der christlichen Lehrbildungen anzuknüpfen.

§ 6. Wenn schon in den späteren neutestamentlichen Schriften sich die Tradition, die durch die organisierte Gemeinde verbürgt sein soll, und ein ethisches neues Gesetz bemerkbar

macht, so ist das noch in viel höherem Grade bei den apostolischen Vätern[7]) der Fall, die im übrigen ebenfalls noch völlig der wissenschaftlichen Präzision entbehren, und bei der populären Darstellung des Glaubens stehen bleiben. Sie zeigen teilweise Verwandtschaft mit neutestamentlichen Schriften ohne deren Frische zu erreichen. Einige von ihnen vertreten einen abgeschliffenen Paulinismus wie der 1. Clemensbrief in seiner Christologie und Erlösungslehre. Der Barnabasbrief ist mit seiner Symbolik und seiner Stellung zum Alten Testament dem Hebräerbrief verwandt. Der Hirte des Hermas (Visiones, mandata, similitudines) trägt kirchlichen prophetischen Charakter. Papias hat einen krassen Chiliasmus angenommen. Polycarps Briefe an die Philipper und die sieben echten Ignatianen (Briefe an die Epheser, Magnesier, Trallianer, Römer, Philadelphier, Smyrner, Polycarp) sind der paulinischen und johanneischen Literatur in einigen Stücken verwandt. Die Didache (Lehre) der Apostel hat mehr ethischen und liturgischen Charakter. Wir finden bei den apostolischen Vätern eine Abnahme der inneren Konzentriertheit der gläubigen Persönlichkeit, der Glaube wird mehr auf die Paradosis, die Verkündigung, die Überlieferung, die Lehren der Apostel gegründet; die autoritativ traditionelle Seite des Glaubens tritt mehr hervor und auf der anderen Seite die durch das neue Gesetz vorgeschriebenen Tugenden und Werke, wo schon auf einzelne Werke, besonders das Martyrium, grosses Gewicht fällt. Ja im Hirten wird von überpflichtigen Werken und kirchlicher Busse geredet. Opposition gegen den Staat, gegen das Eigentum, Neigung zur Weltflucht zeigt sich bei den einen, während andere an die gegebenen Verhältnisse mehr anknüpfen. Es steigt auch das Interesse an der Verfassung; bei Ignaz ist der Bischof Mittelpunkt der Ordnung, bei Clemens Träger der apostolischen Tradition. Es geht also die ganze Richtung von dem persönlichen Glauben auf traditionelle Lehre und Sitte, die durch die Verfassung gegen die Häresen gestärkt werden soll. Der Inhalt des Glaubens ist Gott, Christus, der Sohn Gottes, Herr

---

[7]) Ausgabe v. Gebhard, Harnack, Zahn 1876. Zahn d. Hirte d. Hermas. Ignaz von Antiochien. Link, Christi Person u. Werk im Hirten d. H. Hilgenfeld, Hermae Pastor. Wrede, Untersuchungen über d. 1. Clemensbrief 1891. Die Literatur zur didache in Text u. Unters. II. v. d. Goltz, Ignaz v. Antioch. Text u. Unters. XII, 3. O. Pfleiderer, Das Urchristentum 2. A. Bd. 2. Lightfoot, the Apostolic Fathers. 1890.

und Heiland, der Geistwesen ist, das Reich, das mit der Parusie Christi vollendet wird. Die Christologie ist bei den einen paulinisch. Christus ist präexistentes Geistwesen und wird Fleisch, um zu leiden und Vorbild zu sein: So Polycarp und die Homilie (2. Clemensbrief), in der er mit der Kirche als Geistwesen kombiniert wird. Bei Ignaz ist er geistiger und leiblicher Arzt, ins Fleisch gekommener leidender Gott. Aber solche Formeln sollen weder patripassianisch sein, noch wird das Verhältnis des Geistes zum Sohn Gottes näher definiert; es wird noch alles naiv ausgesprochen. Von der menschlichen Seite Christi geht der Hirte des Hermas aus; er ist Mensch, mit dem sich bei der Taufe der heilige Geist, der Sohn Gottes verbunden hat. Da Jesus den Geist nicht befleckte, seine Aufgabe sogar über Gottes Gebot hinaus erfüllte, wurde er zu der Herrschaft erhoben. Christus ist aber zugleich das Tor, durch das man in die Kirche kommt; an ihn muss man glauben, wenn man gerettet werden soll. Er ist der Erlöser, wie er bei der Schöpfung beteiligt ist. Die mehr von unten, dem Menschen ausgehende Christologie des Hirten und die von oben herab gehende Christologie der Clemensbriefe, des Polycarp, Ignaz bleiben doch im ganzen der Idee der Gottmenschheit treu; Ignaz, der auch gelegentlich von Logos spricht, wendet sich gegen die Doketen und der Hirte sieht doch in Christus den Sohn Gottes, der bei der Schöpfung beteiligt, zuletzt erschienen ist. Wird bei Ignaz, Polycarp, 2. Clemens mehr das Fleischwerden betont, so ist im Hirten der menschlichen Seite mehr Selbständigkeit gelassen. Man kann also sagen, dass die apostolischen Väter die Gottmenschheit Christi anerkennen und in ihm den Erlöser sehen, der Sinnesveränderung und durch die Auferweckung Unsterblichkeit verleiht, in dem das Heil und Vorbild gegeben ist. Die apostolischen Väter stehen der judenchristlichen Strömung, die Jesus nur als Messias gelten liess ohne seine Präexistenz anzuerkennen, ohne die in ihm eingetretene Einheit Gottes und des Menschen zu verstehen, ebenso fern, wie den Doketen und sind sich bewusst, die rechte Tradition zu haben. Trotzdem setzte sich die ebjonitische Richtung, die mannigfache Verzweigungen hatte, in der Gnosis ebenso fort, wie die doketische.

§ 7. Je mehr das Christentum zu der heidnischen Welt in Beziehung trat, um so mehr wurde es genötigt, seine Position

zu verteidigen. Gegenüber der damaligen Weltmacht der Philosophie war es dazu nur imstande, wenn es selbst seinen Inhalt in wissenschaftlicher Form darstellte. So entstanden auch in dem Christentum Bewegungen, welche das Christentum dadurch als die absolute Religion zu erweisen suchten, dass es allein die höchste Erkenntnis habe. Der dem Christentum selbst immanente Trieb zur Erkenntnis wurde so entbunden. Während sich schon eine Richtung ankündigte, die den christlichen Inhalt auf die Tradition basierte und an Stelle des ursprünglichen freien Enthusiasmus amtliche Fixierungen der Lehre setzen wollte, macht sich die ursprüngliche persönliche freie Glaubensbegeisterung nun teils noch immer in dem Enthusiasmus der Propheten geltend, was sich im Montanismus noch zeigte, teils setzte sie sich in beruhigter Form in der freien Spekulation fort, die den Inhalt des Christentums sich in freier Erkenntnis klarmachen und das Christentum als absolute Religion erweisen wollte. Dass damit das Christentum zugleich als die wahrhaft vernünftige Religion aufgefasst werden musste, versteht sich von selbst. Es sind die Apologeten, welche das Christentum als eine der heidnischen Philosophie und Religion überlegene Weltanschauung darstellten. Hier kompliziert sich aber der geschichtliche Prozess bedeutend dadurch, dass die synkretistische Bewegung, welche alle möglichen Religionen vermischte, auch auf das Christentum Einfluss gewann. Es waren nicht bloss jüdische oder hellenische, sondern auch orientalische, ägyptische, babylonisch-persische, vielleicht auch indische Elemente, die in der mannigfaltigsten Weise gemischt sich mit dem Christentum zu kombinieren suchten. Es ist die gnostische Bewegung, die zugleich den Apologeten Anstoss gab, den Gottesbegriff und die Christologie genauer zu bestimmen und mittels der Logoschristologie eine einheitliche christliche Weltauffassung zu gewinnen, wie sie schon die späteren Schriftsteller des Neuen Testaments und die apostolischen Väter zur Abwehr veranlasst hatte. Nur waren die unmittelbaren Aussagen jener Männer nicht präzis genug, mehr Aperçus. Erst die Apologeten, namentlich die späteren, Irenäus, Tertullian, Clemens, Origenes haben eine wirkliche Weltanschauung hervorgebracht.

Man hat neuerdings die gesamte Gnosis[8]) aus der baby-

[8]) O. Pfleiderer, Urchristentum, 2. A., II., 73 f. Anz, Texte

lonisch-jüdisch-persischen Gnosis ableiten wollen, obgleich man den hellenischen Einschlag nicht bestritt. Jedenfalls aber ist das Christentum durch die Gnosis, die keineswegs eine bloss theoretische Bewegung war, die eine grosse populäre Literatur, Mysterien und Kirchenwesen hervorbrachte, genötigt worden, sich energisch auf sich selbst zu besinnen. Die Gnostiker in ihren mannigfachen Verzweigungen teilten das allgemeine Erlösungsbedürfnis der Zeit, teilten die weitverbreitete dualistische Auffassung der Welt, teilten ebenso die weitverbreitete Tendenz, die Gottheit erhaben, absolut weltfern zu denken und doch durch Mittler ihren Zusammenhang mit der Welt festzuhalten, wobei sie sich meist von ihrer mythologisierenden Phantasie leiten liessen. Ihre Sehnsucht ging auf die Befreiung von der sinnlichen Welt, die sie mit der pessimistischen Stimmung der Zeit beurteilten, und so fanden sie mit alle dem in dem Christentum wohl Anknüpfungspunkte für ihre Richtung. Denn das Christentum wollte auch Erlösungsreligion sein und sah in Jesus den Erlöser. Was sie aber im Unterschiede von dem Christentum, wie es bisher aufgetreten war, betonten, das war die hellenische Vorstellung, dass sie über die Popularreligion hinaus zu einem höheren Wissen fortschreiten wollten, ja dass die Erlösung hauptsächlich durch ein mysteriöses Wissen zustande kommen sollte. Daher konnte ihnen Christus auch nicht viel mehr sein als der Offenbarer der Wahrheit. Der beste Beweis für die eminente Bedeutung dieser Geistesrichtung ist die ausserordentliche Mannigfaltigkeit ihrer Schulen. Die mannigfaltigsten Kombinationen zeigen sich bei ihnen. Wie man in Griechenland schon lange eine philosophische Religion kannte, so gab es auch wahrscheinlich schon eine ausserchristliche Gnosis der Ophiten, die aus Babylonien zu stammen scheint. Ihre Gnosis ist eine Mischung aus theogonischen und kosmogonischen babylonischen Mythen mit alttestamentlichen Elementen, mit denen sie schliesslich auch noch christliche Ideen verbanden. Diese Gnosis soll nach Origenes die Seelen davor bewahren, von den

---

u. Untersuchungen XV, H. 4. Vgl. Lipsius, Der Gnostizismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang. 1860. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums. Wobbermin, Religionsgesch. Studien. 1896. Quellen: Brief d. Ptolemaeus an Flora, Pistis, Sophia ed. Schwartze-Petermann. Fragmente bei Grabe, Spicilegium. Gegen sie: Irenäus, Tertullian, Hippolyt, Philastrius, Epiphanius. Clemens Al. Origenes. Euseb. hist. eccl.

die sieben Himmelstore in Form von Tieren beherrschenden Dämonen verschlungen zu werden. Nach Irenäus nehmen sie im Pleroma Vater, der zugleich Urmensch ist, Sohn und Geist an, deren Verbindung Christus und Sophia entspringt, die in die untere Welt fällt, in das Wasser des Chaos, und den Himmel bildet. Aus ihr emanieren dann die sieben Archonten (Planetengötter), Jadalbaoth an der Spitze. Dieser schafft die Menschen, die durch die Sophia einen Lichtfunken erhalten und dem wahren Gott danken. Darüber wird Jadalbaoth erzürnt und enthält den Menschen die Erkenntnis vor, verbietet ihnen, vom Erkenntnisbaum zu essen. Aber Sophia veranlasst den Schlangengott, sie zum Ungehorsam zu verführen, sodass sie nun den wahren Gott erkennen. Hieran schliesst sich die Geschichte der Menschen, unter dem Schlangengott und Jadalbaoth, dem alttestamentlichen Gott, bis auf Veranlassung der Weisheit der Äon Christus sich bei der Taufe auf Jesus herablässt und die Seelen zur vollen Erkenntnis des wahrhaft Göttlichen bringt, sodass sie in das Pleroma zurückkehren. Es ist also hier die obere Welt, in der der Urmensch, der höchstes Prinzip ist, an der Spitze steht, der unteren Welt entgegengesetzt, die abgefallen ist, in welcher Jadalbaoth herrscht und der Schlangengott, bis der Äon Christus die Seelen in das Pleroma zurückführt. Merkwürdig ist dabei der Gedanke, wie die Erkenntnis doppelseitig ist, zur Gesetzwidrigkeit verführend und doch himmlisch rettend. Bei den Kainiten ging diese Gnosis in Antinomismus über; wer die Erkenntnis hat, braucht sich an kein Gesetz zu halten; ihm ist alles erlaubt.

Die judaisierende Gnosis ist durch die Elkesaiten, Kerinth, die Pseudoklementinen vertreten. Die Elkesaiten verkünden eine Offenbarung, die der obere Christus, der Sohn Gottes gegeben hat, der über alle Engel herrscht und sich in Adam, den Patriarchen, Christus inkarniert hat. Sie haben neben der Beschneidung und dem Sabbath die Taufe, in der sie sich zu einem reinen Leben verpflichten. Das Wasser verehrten sie wie einen Gott, weil aus ihm das Leben komme. Sie glaubten, auch Krankheiten durch kalte Bäder heilen zu können. Dass sie Astrologie trieben, zeigt ihren Zusammenhang mit der babylonischen Gnosis. Auch Kerinth lehrt, die Welt stammt nicht von Gott, sondern von einer tieferen Macht; es sei zu unterscheiden zwischen Jesus, dem Sohn des Schöpfers, und dem oberen Christus. Jesus sei

als Mensch gerecht gewesen und so habe sich mit ihm der obere Christus verbunden und habe den unbekannten Vater geoffenbart. Wunder getan und sei vor dem Leiden in das Pleroma zurückgekehrt. Das Gesetz erkannte Kerinth teilweise an, Beschneidung und Sabbath. Auch soll er sinnlichen Chiliasmus gelehrt haben. Auch hier ist der Dualismus zwischen der göttlichen Sphäre und der Welt; er wird durch die Erkenntnis gehoben, die der obere Christus bringt. Ähnlich steht es mit den pseudoclementinischen Homilien und den in der lateinischen Übersetzung des Rufin erhaltenen Rekognitionen. Sie polemisieren zwar auf das stärkste gegen den Dualismus der Simonianer und wollen die Einheit Gottes festhalten. Der oberste Gott ist einmal über alles erhaben nach Philos Art und breitet sich doch zugleich in die Welt aus und fasst sich wieder zusammen, ist das All und die Ruhe des Alls. In der Welt wird alles unter der Idee der Menschheit zusammengefasst, im Urmenschen Adam Christus. Aber ihm steht der Teufel gegenüber, der aus dem Stofflichen hervorgeht. Da der empirische Mensch auf Erden sich für den Erdgeist entschieden hat, so muss der Christus in Moses, dann in Jesus erscheinen, um die Gerechtigkeit Gottes und das universalistische Gesetz der Menschenliebe ohne Beschneidung und Opfer zu offenbaren. Durch diese Offenbarung der Wahrheit wird die Menschheit durch die Taufe gerettet, während das Heidentum, von Dämonen beherrscht, unter der Sinnlichkeit steht. Die Grundidee ist auch hier die Offenbarung des Christus, des Messiasgeistes, der im Gegensatz zu dem Erdgeist steht, und der der Geist wahrer Humanität ist, zugleich aber im Gegensatz zu dem Weltgeist asketisch-vegetarianisch gerichtet ist, wie das Wasser der Taufe das Feuer der Dämonen löschen soll. Der Christusgeist wird durch die Verfassung garantiert durch die Bischöfe, über denen Jakobus als der oberste steht. In den pseudoclementinischen Schriften zeigen sich hellenische Einflüsse.

An die ophitische Gnosis schlossen sich Saturnin und Basilides an. Nach dem ersten hat der unbekannte Vater die Engel geschaffen, unter ihnen haben sieben, auch der Judengott, die Welt und den Menschen nach einem himmlischen Lichtbild geschaffen. Aber da der Mensch zu elend war, sandte ihm die himmlische Kraft einen Funken, der aber nicht allen gleich zu-

teil wird. Es sind zwei Menschengattungen; die gute wird durch den Erlöser, der nur scheinbar in Jesus Mensch war, gerettet, der Judengott und die Dämonen werden entsetzt. Die Rettung geschieht durch Glauben an die Offenbarung des Vaters im Erlöser und durch asketisches Leben. Basilides hat diese Grundgedanken noch mit mehr Mythologie ausgestattet, indem er von dem ungezeugten Vater sieben Äonen und die 365 Engelmächte ausgehen liess. Die Engel haben die irdische Welt gebildet, unter ihnen den Judengott, der alle Völker beherrschen wollte; deshalb habe der Vater den Nus Christus gesandt. Die ihm Glaubenden sind von den Weltmächten befreit, auch von dem jüdischen Gesetz. Christus hat den Tod nicht erlitten. Die Befreiung von dem Gesetz führte Basilides zur Gesetzlosigkeit und durch die Erkenntnis der Weltmächte glaubte er, ihrer mächtig zu werden und kam zur Magie. Die spätere Form dieser Gnosis, von der Hippolyt berichtet, stellt an die Spitze den nichtseienden Gott und lässt in dem Weltsamen eine dreifache Sohnschaft enthalten sein; in der Welt ist die dritte Sohnschaft und eine Vermischung der Elemente, der Leiblichen, Seelischen, Geistlichen, die durch die Herabkunft der seligen Sohnschaft in Jesus entmischt wird; wer Jesu nachfolgt, kann sich von der Vermischung mit dem Leiblichen und Psychischen befreien und zu der seligen Sohnschaft erheben, dann wird die grosse Unwissenheit eintreten. Pfleiderer vermutet hier buddhistische Einflüsse. Jedenfalls ist auch hier eine dualistische Grundlage und die Befreiung des pneumatischen Elementes durch das in Jesu erschienene Licht.

Die valentinianische Gnosis ist eine hellenisierte Ausbildung der ophitischen Lehre. An der Spitze steht der Bythos, der Urgrund, dem entweder selbst schon die Sige, das Schweigen, beigegeben wird, oder aus dem die Syzygien abfliessen: Vernunft und Wahrheit, Logos und Leben, Mensch und Kirche. An diese Achtzahl oder Siebenzahl schliesst sich eine Zehnzahl und Zwölfzahl und zuletzt fasst der Heiland (σωτήρ) alle Äonen zusammen. An der Grenze dieses göttlichen Pleroma steht die Sophia Achamot, die aus leidenschaftlichem Begehren nach dem Vater oder aus Verkennung ihrer Grenze fällt. Die Weltelemente gehen aus diesem Fall hervor, und zwar aus ihren Tränen das Feuchte, aus ihrem Lachen das Lichte, aus ihrer Bestürzung die grobe

Materie; der ihrer Sehnsucht entstammende Demiurg bildet die Welt mit den sieben Himmeln. Der Mensch hat an der Materie Anteil, ist Psyche und hat an dem Pneuma Anteil, das vom Pleroma durch die Vermittlung der Sophia kommt. Die Erlösung wird durch den Soter oder Äon Christus bewirkt, der sich mit dem vom Demiurgen gebildeten Jesus verbindet und, ohne am Leiden und Sterben teilzuhaben, alle Vollkommenheit des Pleroma offenbart, die er ja in sich vereint. Der Same des Pneumatischen, der schon in dem Gesetz und den Propheten sich teilweise offenbart hat, wird nun entbunden. Die Pneumatiker können in das Pleroma eingehen und bilden mit der Sophia Achamoth und dem Soter die das Pleroma abschliessende Syzygie, die im ganzen dreissig Gestalten umfasst, wahrscheinlich die Tage des Monats. Die Hyle, Materie, geht zugrund und die bloss werktätigen Psychiker mit dem Demiurg bleiben ausserhalb des Pleroma. Der Grundgedanke ist auch hier: Was an der aus dem Fall der Sophia entstandenen Welt geistig ist, wird durch den Soter wieder in die göttliche Sphäre gehoben. Hier ist eine Mischung von orientalischen Mythen mit hellenischen Ideen. Der christlich gefärbte Erlösungsprozess ist aber naturartig, insofern nur die von Natur pneumatisch Angelegten gerettet werden; auch ist er durchaus idealistisch; es kommt nur zu einer Befreiung der natürlichen Pneumatiker von der Materie durch die Erkenntnis. Das Ethische und Geschichtliche tritt zurück, daher auch hier libertinistisches unsittliches Verhalten anschliessen konnte, wie bei Marcus. — Nach der in koptischem Texte erhaltenen Pistis Sophia offenbart der auferstandene Christus seinen Jüngern auch den Fall der Sophia durch ihr Streben nach der Erkenntnis und ihre Erhebung durch den Heiland. Bei Karpokrates und seinem Sohne Epiphanes nahm die antijüdische Gnosis völlig gesetzwidrigen Charakter an. Nach Epiphanes offenbart sich die höchste Monas in der Einheit der Natur; diese einheitliche Erkenntnis γνῶσις μοναδική führt zur Aufhebung der trennenden Schranken, insbesondere des Eigentums und der Ehe. Wer sich über die niedrigen Götter, die die Welt geschaffen haben, in der Gnosis erhebt, der wird der Welt mächtig, sagte Karpokrates, und kann magische Kräfte ausüben.

Am abgeklärtesten ist die Gnosis des Marcion; er ist nicht mehr mythologisch und kosmogonisch interessiert. Nur darin

vertritt er noch den Dualismus der Gnosis, dass er den Demiurgen, den Schöpfergott, der aus der mangelhaften Materie die Welt gebildet hat, in schärfsten Dualismus zu dem höchsten Gott stellt. Mit diesem Gegensatz verbindet er noch den Gegensatz gegen das Judentum und das Gesetz. Der Judengott der Gerechtigkeit wird dem Gott der Liebe gegenübergestellt. In seinen Antitheseis führte er aus, wie das Judentum die Religion der Furcht und Gerechtigkeit, das Christentum die Religion der Liebe sei. In Jesu Scheinleib erscheint der Erlösergeist, der von dem guten Gott gesandt ist, damit er diesen offenbare und die Menschen vom Judengott erlöse; aber er ist weder geboren noch gestorben. Mit der Materie hat er nichts zu tun und den Leib hat er auch nicht erlöst. Das im Menschen vorhandene pneumatische Element belebt er und daher fordert Marcion Askese, ist gegen die Ehe und Fleischgenuss gerichtet. Christi Offenbarung des Gottes der Liebe fand Marcion in seinem Kanon niedergelegt, den er dem Alten Testament entgegenstellte. Marcion hat den ophitischen Dualismus vereinfacht, indem er den ganzen Apparat des Pleroma, der gefallenen Achamot, der Weltgötter fallen liess und nur den Dualismus zwischen dem niederen Schöpfergott und dem oberen Gott der Liebe behauptete.

Der Synkretismus, die Mischung der verschiedensten Elemente ist für die Gnosis charakteristisch. Sie erscheint bald in einer Kombination babylonisch-persischer Mythologie mit jüdischen und christlichen Elementen, bald in einer Mischung jener Mythen mit hellenistischen Ideen, bald in einer Vereinfachung jener mythologischen Grundlagen. Aber gemeinsam ist ihnen allen ein durchgängiger Dualismus, der wohl durch die pessimistische Zeitstimmung verstärkt wurde. Die Erlösung aus der materiellen Welt, aus der Gewalt der Naturgötter oder des Judengottes durch die von dem Soter geoffenbarte Erkenntnis, die Befreiung von den Banden der materiellen Welt und die Versetzung in das göttliche Pleroma oder in die göttliche Liebesgemeinschaft ist das Ziel der Gnosis. Die Praxis war verschieden, indem sie bald sittliche Gleichgültigkeit und Laxheit mit Zauberei für den befreiten Gnostiker für möglich hielten, bald Askese verlangten. Dass ihre Lehren christliche Elemente mit anderen verbanden, ist in jener Zeit des allgemeinen Synkretismus nicht verwunderlich. Dass die dualistische Basis ihrer An-

schauung dem christlichen Monotheismus, dass die doketische Christologie der christlichen Tendenz der Gottmenschheit, dass ihre Geheimlehre der christlichen Popularreligion widersprach, ist begreiflich. Dass sie aber so grosse Anziehungskraft auf christliche Kreise ausübten, wird vorzüglich durch ihre Popularliteratur, die apokryphen Apostelgeschichten, Evangelien und Hymnen erklärlich. Während die Kirche sich gegen diese Verfälschung ihres Glaubens und ihrer Sitte durch Verfassung und Tradition zu schützen suchte, unternahmen die Apologeten eine freie Auseinandersetzung mit der Gnosis und arbeiteten so die christliche Weltanschauung klar heraus, indem sie berechtigte Elemente der Gnostiker aufnahmen und die anderen mit Vernunftgründen widerlegten. Sie verfuhren mit den Gnostikern, wie sie zu gleicher Zeit auch gegenüber der geistigen Weltmacht der Zeit, der hellenischen Philosophie und dem hellenischen Polytheismus verfuhren, indem sie mit Vernunftgründen die Überlegenheit der christlichen Weltanschauung darzutun versuchten.

§ 8. Die Apologeten[9]) haben das Christentum als die wahre Philosophie, als die vernünftige, allen bisherigen überlegene Religion erwiesen, indem sie gegenüber dem Dualismus auf die Einheitlichkeit des christlichen Glaubens und gegenüber dem Synkretismus der Gnostiker auf die Einfachheit der christlichen Lehre verwiesen. Die einen unter ihnen, wie Aristides zur Zeit des Antoninus Pius und Minucius Felix (Oktavius) im zweiten Jahrhundert, heben den ethischen Monotheismus des Christentums hervor, finden in der Lehre von dem einen, allwissenden, guten Gott, der in der Welt die Vorsehung ausübt, den vernünftigen Inhalt der christlichen Religion, die die wahre Philosophie ist, und in dem Abschluss der Welt durch Auferstehung und Gericht ihren absoluten Offenbarungscharakter bewährt. Die anderen schliessen sich an die Logoslehre an und finden in ihr den zentralen Einheitspunkt der christlichen Religion. Der Brief an den Diognet um die Mitte des zweiten Jahrhunderts (?), Justin in seinen beiden Apologien und dem Gespräch mit dem Juden Tryphon, sein Schüler Tatian in seiner Schrift an die Hellenen,

---

[9]) Otto, Corpus Apologetarum. 3.A. 1876. J. Seeberg, Der Apologet Aristides. Texte u. Unters. IX., 2. Ueber Justin Engelhardt 1878 u. Stählin 1880, Flemming 1893. Kühn, Octavius d. Minucius Felix. 1882.

Athenagoras in seiner Bittschrift für die Christen und seiner Schrift über die Auferstehung, Theophilus in seiner Schrift an den Autolykus machen diesen Standpunkt geltend. Hiernach ist religiös-ethisches Leben und Erkennen nicht zu scheiden und der Mensch hat von Haus aus wie freien Willen so eine vernünftige Erkenntnis von Gott, da Gott durch den Logos den Menschen geschaffen hat. Der Logos ist bei der Schöpfung beteiligt und war in der vorchristlichen Welt tätig — nach Justin besonders auch in frommen Heiden, hat sich aber in Christus am vollkommensten geoffenbart und wird nach dem Brief an Diognet auch immer aufs neue in den Herzen der Gläubigen geboren. Durch den Logos wird die Welt zur Einheit zusammengehalten, in Schöpfung und Erlösung ist er tätig, in Natur und Geschichte, welch letztere in Christi Gottmenschheit und der Weltvollendung, in Auferstehung und Gericht ihre Höhepunkte erreicht. Vereinigung mit Gott, Befreiung von den Dämonen, dem Tod und der Sinnlichkeit, was Tatian besonders betont, Vollendung durch die Auferstehung ist das Ziel der Weltgeschichte, das von Anfang an durch die Beteiligung des Logos an der Schöpfung und seine Wirkung in der Geschichte garantiert ist. Wenn von ihnen die Offenbarung betont wird, so ist das doch die Offenbarung des Logos, die vollkommen der Vernunft des Menschen entspricht; und wenn der Mensch gefallen ist, so hat er doch die Freiheit, sich in der Erkenntnis mit dem Logos zu einen, womit der sittliche Wandel selbstverständlich verbunden ist. Dass diese Apologeten auch Schriftbeweise geben, das Christentum als die älteste Religion erweisen wollen, auch auf das praktisch-ethische Verhalten der Christen hinweisen, kann uns hier weniger interessieren als dies, dass nach ihnen die geoffenbarte christliche Religion die wahrhaft vernünftige Religion ist. In naiver Weise ist in der Logoslehre die Immanenz Gottes in der Welt mit der Transzendenz, ebenso die Offenbarung mit der Vernünftigkeit des Christentums verbunden, und die Erlösung in den Standpunkt der Vollendung mit aufgenommen.

Eingehender ist die christliche Weltanschauung hauptsächlich bei Irenäus, Tertullian und den Alexandrinern Clemens und Origenes ausgebildet. Hier ist indes schon eine leise Differenz zu beobachten zwischen den Abendländern, die mehr

praktisch, zum Teil kirchlich gerichtet sind, die die Tradition stärker betonen und der vorchristlichen Welt sich schroffer gegenüberstellen, die den populären Kirchenglauben selbst für vernünftig halten und als solchen zu erweisen suchen, und den Alexandrinern, die zwar auch an die Popularreligion anknüpfen, wie sie dieselbe in der auch von ihnen fixierten Glaubensregel zusammenfassen, aber ganz bewusst sich über diesen Standpunkt zur Erkenntnis erheben und den Inhalt des Christentums mit Hilfe der griechischen Philosophie zu einer philosophischen Religion ausbilden. Origenes insbesondere gibt zum erstenmal in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν über die Prinzipien, die uns in griechischen Fragmenten und in der Übersetzung des Rufin erhalten ist, eine zusammenhängende Darstellung der christlichen Weltanschauung, in welcher die dem Altertum gegenüber mindestens neu formulierte erkenntnistheoretische Frage nach Glauben und Wissen ebenso behandelt wird, wie die Kosmologie und Psychologie, die Ethik, Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungslehre und alles durch die Logoslehre zusammengehalten ist. Es ist die Logoslehre, mit deren Hilfe die Gottmenschheit zum klaren Bewusstsein gebracht, der Ebjonitismus, wie die gnostische Mythologie und der gnostische doketische Dualismus beseitigt werden.

Irenäus[10]), † 202, hat gegen die gnostischen Häresen geschrieben, die er ausführlich darstellt und widerlegt. Er verweist einmal auf die durch die Bischöfe garantierte Tradition, auf die Kirche, in der der göttliche Geist ist, auf das Gemeindebewusstsein, wie es in der Glaubensregel seinen Ausdruck finde; andererseits will er den Kirchenglauben als den vernünftigsten erweisen, indem er die Einheit Gottes und seine Einfachheit dem Dualismus und der Äonenlehre der Gnostiker entgegenstellt, die nur personifizierte menschliche Affektionen seien. Er sei ganz Vernunft, Licht, Auge, Gehör. Der Emanation stellt er die Schöpfung gegenüber und lässt den Logos bei der Weltschöpfung beteiligt sein, wodurch Gott zugleich über die Welt erhaben und ihr immanent ist. Diese Jmmanenz führt er so durch, dass er dem Logos die Tendenz zuschreibt, selbst Mensch zu werden. Solange der Logos noch nicht Mensch geworden ist,

---

[10]) Adv. haereses ed. Stieren. Ueber Irenäus Ziegler 1871, Kunze, Die Gotteslehre d. I. 1891, Werner, Der Paulinismus d. I. Texte u. Unters. 1889.

ist die Schöpfung noch nicht vollendet. Der erste Mensch ist noch nicht vollkommen; er hat noch die Freiheit, sich für Fleischliches zu entscheiden. Er muss den Geist erst vollkommen aufnehmen, um vollkommen zu sein; ja der Mensch kommt erst durch den Sündenfall zur Erkenntnis von dem Werte des Guten und wird so für den Logos erst voll empfänglich. In diesem Sinne ist die Sünde providentiell. Die Höhe der Entwicklung, in der alle vorhergehenden Offenbarungsstufen des Logos zusammengefasst sind, in denen der Logos die Menschheit an die Gottesgemeinschaft gewöhnt hat, ist die Menschwerdung des Gottlogos. Gott und Mensch sind in Christus vollkommen eins und Christus hat alle Alter durchlaufen, um alle zu heiligen. Hier widersetzt er sich dem gnostischen Doketismus, Gottes Sohn ist Mensch geworden, Christus ist das Visibile des Vaters. Wie in Christus die Schöpfung erst vollendet ist, so ist auch auf ihn die menschliche Entwicklung angelegt und er macht nun auch die anderen Menschen durch Zureden (suadela), also auf freiem Wege zu Söhnen Gottes, die den Logos in sich aufnehmen. Christus hat durch seine Menschwerdung mit der Vollendung auch die Erlösung gebracht, die in ihm durch die volle Einheit mit dem Logos gegeben ist, die der erste Mensch noch nicht haben konnte. Vollendung der Schöpfung und Erlösung fällt zusammen. Er hat auch den Tod getötet, was in der Auferstehung völlig offenbar wird. Die Geschichte vollzieht sich in zwei Absätzen; erst die zweite Schöpfung, die Menschwerdung, hebt die Unvollkommenheit der ersten auf und realisiert die in ihr angelegte, aber ohne die geschichtliche Menschwerdung des Logos nicht realisierbare Gottmenschheit. Bei Irenäus ist das supernaturale Element mit dem rationalen kombiniert; doch ist das Christentum die rationale Religion, sofern die Welt auf die reale Gottmenschheit in Christus angelegt ist, sofern der Logos als sich offenbarender Gott auf sie als das Ziel gerichtet ist, und Christus die Menschen dazu führt, den Logos nach seinem Muster in sich aufzunehmen und so selbst zu Söhnen Gottes zu werden.

Noch eingehender hat Tertullian[11]) den geschichtlichen Prozess mit Hilfe der Lehre vom Logos und Geist zugleich

---

[11]) Opera ed. Oehler, 3 Bde. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians 1878. Hauck, T. Leben u. Schriften 1877. Stier, Die Gottes- u. Logoslehre Ts. Noeldechen, T. 1890.

als eine Entfaltung der Gottheit in der Welt aufgefasst, der die Stadien der Entwicklung der Menschheit entsprechen, ohne deshalb die Transzendenz Gottes aufgeben zu wollen. Tertullian beruft sich zwar auf die Tradition bis zu dem credo quia absurdum est, ich glaube, weil es absurd ist, hat aber andererseits doch den Satz ausgesprochen, dass die Seele von Natur eine Christin sei, und stellt der Tradition, die er in der regula fidei zusammenfasst, in seiner montanistischen Zeit die prophetische Inspiration des Paraklet zur Seite. Von der Stoa hauptsächlich beeinflusst, will er gegenüber der Verkommenheit heidnischer Kultur als ein christlicher Cyniker, als ein antiker Rousseau zu der Natur zurückkehren. In seiner Widerlegung der Gnostiker hat er mit vernünftigen Gründen besonders gegen Marcion die Notwendigkeit der Einheit und Einzigkeit Gottes, der Einheit der göttlichen Güte und Gerechtigkeit, des Schöpfer- und Erlösergottes, der durch sein Eingehen in die Geschichte der Menschheit die Welt vollendet, bewiesen; dem einseitigen Idealismus der Gnosis setzt er geradezu die stoische Lehre von der Körperlichkeit Gottes entgegen. Das Natürliche, Vernünftige, Ethische ist in Gott geeint; die Materie und der Geist in der Welt sind zur Harmonie bestimmt. Auch die Transzendenz Gottes sucht er mit seiner Immanenz in der Welt mit Hilfe der Logoslehre und der Lehre vom Geiste zu verbinden, obgleich er hier mitunter an Emanatismus zu streifen scheint. Gott ist von Haus aus rationalis, vernünftig, und der zuerst in Gott potentielle Logos tritt bei der Schöpfung hervor, damit durch ihn alles vernünftig geschaffen wird; erst in der Menschwerdung wird der Logos zur vollen Hypostase. So hat der Logos einen Prozess; zuerst potentiell im Vater, wird er aktiv im Schaffen und hypostatisch, persönlich in Christus in der Menschwerdung; das ist die dreifache Sohnschaft. Wie aus der Wurzel der Stamm, aus der Sonne der Strahl, geht der Sohn aus dem Vater hervor, und so sind Vater und Sohn zwei Daseinsformen derselben Substanz. Gott selbst wird in der Menschwerdung zu einer besonderen Hypostase, obgleich als Vernunft völlig eins mit Gott. Diese Menschwerdung ist eine volle Fleischwerdung; in Christus ist eine körperliche und geistige Substanz, was für ihn um so natürlicher ist, da ja auch Gott körperlich ist. Wie es Tertullian liebt, dogmatische Formeln zu bilden, so

redet er hier von dem doppelten Zustand einer Verbindung ohne Vermischung, von der einen Person, die Gott und Mensch sei. Die Erlösung des gefallenen Menschen, der die Sünde mit Abzweigung des Leibes und der Seele von den Eltern erbt, ohne seine Freiheit zu verlieren, geht von Christus aus, der, jungfräulich geboren, das Fleisch in Kraft des neuen göttlichen Samens umschaffen kann. Durch die Taufe wird die Erlösung den einzelnen vermittelt; indem der Mensch in ihr Busse tut, erfährt er die Aufhebung von Schuld und Strafe und kann unter Mitteilung des heiligen Geistes Christo seine Erlösungstat vergelten und das Heil verdienen. Man hat in dieser Busslehre, welche von der Busse Sündenbekenntnis vor der Gemeinde, Reue und Genugtuung verlangt, die Begründung des abendländischen Katholizismus vor Augustin finden wollen. Das ist indes stark übertrieben, wenn auch ein Ansatz zu dem späteren Bussakrament hier hervortritt. Man hat übersehen, dass Tertullian das Wirken des Geistes wenigstens in der montanistischen Zeit persönlich, nicht kirchlich vorstellt, dass diese Erlösung nur die Herstellung des dem Menschen natürlichen Zustandes, seiner Bestimmung ist, dass von Magie hier nicht die Rede ist, dass die göttliche Erziehung und die menschliche Entwicklung bei ihm Hand in Hand gehen. Er denkt vielmehr den Heilsprozess so, dass Christi Geist in der Taufe auf uns übergeht, wie Christi Auferstehung auch unser Fleisch vollendet. Denn der göttliche Prozess endet nicht mit Christus. Wie aus der Wurzel, dem Vater, der Stamm, die Hypostase des Sohnes, so geht aus dem Stamm, dem Sohne, die Frucht, der heilige Geist, hervor. Der heilige Geist schliesst erst die Entwicklung ab. Die Menschwerdung des Sohnes findet ihr Ziel in der Einwohnung des Geistes in den Menschen. Nun ist die anima naturaliter christiana wirklich gottbeseelt, und dieser Offenbarungstrinität entspricht die Entwicklung der Menschheit, die zuerst unter dem Gesetz in der Zeit der Kindheit steht, in der Jugend das Evangelium, und in der Reife den Paraklet, den heiligen Geist empfängt. Die der menschlichen Natur entsprechende Vereinigung Gottes und des Menschen wird im trinitarischen Prozess, dem die menschliche Entwicklung entspricht, zum Abschluss gebracht und schliesst zugleich die ethische Vollendung des Menschen in sich. So ist das Christentum geoffenbarte, aber auch natürliche, vernünftige Religion.

Freilich enthielt Tertullians Lehre die Schwierigkeit, wie Gottes Absolutheit mit seiner Entfaltung in der Welt sich verträgt, eine Schwierigkeit, die auch die Lehre des Hippolytus[12]) drückt, der sich schliesslich in das göttliche Geheimnis flüchtet, weil er die Leidensfähigkeit des Fleisches und die Tätigkeit des Logos, die Absolutheit Gottes und das Werden nicht zusammenbringt. Jedenfalls sieht man an ihm wie an Novatian und Cyprian, dass sich im Abendlande die Ansicht befestigt hat, dass im Christentum durch die Vereinigung Gottes und des Menschen in Christus die Vereinigung der Menschen mit Gott, ihre Erlösung und Vergottung gegeben ist, die übrigens nicht den Untergang des einzelnen in Gott, sondern seine volle Gottessohnschaft bezeichnen soll. Nach Novatian[13]) werden die Christen mit dem göttlichen, von Christus ausgehenden Geist erfüllt, der in ihren Leibern wohnt, sie heiligt, auferweckt, mit seiner göttlichen Ewigkeit die Menschen vereinigt und die Kirche vollendet. Auch nach Cyprian wurde Christus Mensch, dass der Mensch würde, was Christus ist, was sich nach ihm freilich in der Kirche vollzieht.

So ergab sich eine bewusste gemeinsame Überzeugung von dem Christentum. Es ist die absolute Religion der ethisch bestimmten Gottmenschheit. Der absolute einzige ethische Gott der Liebe und Gerechtigkeit hat die Menschen durch den Logos für die Gemeinschaft mit ihm geschaffen, durch die Menschwerdung des Logos erlöst und durch den von ihm ausgehenden Geist zu ethischen Söhnen Gottes gemacht, die des ewigen Lebens auch nach der leiblichen Seite teilhaft werden. Das Christentum ist so die wahrhaft vernünftige Religion, welche die Weltvollendung herbeiführt. Ganz klar ist dabei indes das Verhältnis des Glaubens zum Wissen nicht. Es wird der traditionelle Glaube und die Erkenntnis noch nicht klar unterschieden; ebenso wird das Christentum als rationale Religion und als Offenbarungsreligion zugleich aufgefasst. Einerseits soll man an den historischen Christus glauben, in dem der Logos inkarniert ist, und andererseits den Geist Christi selbst in sich aufnehmen und der Gotteskindschaft teilhaft werden. Der historische und der vernünftige Glaube stehen noch naiv nebeneinander, und ebenso ist auch die Absolutheit Gottes mit dem

[12]) Hip. Werke ed. Bonwetsch u. Achelis 1897. [13]) De Trinitate.

endlichen Werden, die Gottheit mit der Menschheit in Christus noch nicht klar vermittelt, sondern mehr ihre Einheit bezeugt. Die Alexandriner haben in all diesen Beziehungen grössere Klarheit zu schaffen versucht.

§ 9. Die Alexandriner Clemens und noch mehr Origenes haben das Problem: Glauben und Wissen energisch in Angriff genommen und die Logosreligion am konsequentesten ausgebildet. Nach Clemens[14]) ist zwar der Glaube die Grundlage des christlichen Lebens, aber er enthält nur die Elemente. Erst durch Erkenntnis ist die Sicherheit gegen Zweifel gegeben und erst in der Erkenntnis ist der Christ wirklich frei. Daher ist die erste heilsame Umänderung der Glaube, die zweite das Erkennen. Wie der Glaubende auch nicht die volle freie Sittlichkeit erreichen kann, sondern nur eine „mittlere Handlungsweise", so hat er auch nicht die Freiheit des Erkennens. Darin haben also die Gnostiker recht, dass sie sich zum Erkennen erheben wollen. Aber das Erkennen ist nur die höhere Stufe, es soll sich mit dem Glauben nicht in Widerspruch setzen, wenn es auch über ihn hinausgeht. Zur Vermittlung des Erkenntnisstandpunktes mit dem Glauben dient die allegorische Interpretation, wie das schon bei Philo und bei der Stoa der Fall gewesen war, die auf diese Weise die philosophische Religion mit der Popularreligion in Einklang erhielten. Dass er die Religion zum Wissen erheben wollte, stimmt vollkommen damit überein, dass inhaltlich die christliche Religion die wahrhaft vernünftige Religion ist. Zwar ist Gott selbst absolut und kann mit keinem Begriff erreicht werden, aber der absolute Gott offenbart sich im Logos. Wie Gott in sich einfach, unveränderlich, über alle Begriffe erhaben und überschwenglich ist, so ist der Logos der Gott nach der Offenbarungsseite, der Mittler der Schöpfung, überall wirksam und gegenwärtig; ganz Licht, Verstand, Auge des Vaters, hat er die heilige Verwaltung der Welt auf sich genommen. Der Logos, der den Vater offenbart, begründet die Einheit der Welt; er hat sie geschaffen, er hat den Menschen die Fähigkeit gegeben, ihn in sich aufzunehmen, hat sie in der Geschichte erzogen, ist selbst Fleisch geworden, und hat dadurch die Men-

---

[14]) λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας. Παιδάγωγος. Στρωματεῖς. τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Bigg, The Christian Platonics of Alexandria 1886. Winter, Die Ethik d. Cl. 1882. Lehmann, Die Katechetenschule v. Alexandrien 1896.

schen in den Stand gesetzt, zu lernen, wie der Mensch Gott werden kann, was eben in der Erkenntnis geschieht, wo jeder sich mit dem Logos vereinigen und so seine vernünftige Anlage realisieren kann. Clemens hat diesen Standpunkt aber nicht bloss intellektuell, sondern ethisch verstanden. Adam ist nach ihm so geschaffen, dass er zwar der Tugend fähig war, aber durch seine Tat sittlich werden sollte. Er hat die Freiheit, und das Böse geschieht, ohne dass Gott es hindert. Aber der Logos ist der Pädagog der Menschheit; er erzieht das Menschengeschlecht und ist bei den griechischen Philosophen wie bei den Juden wirksam gewesen. Wie der Mensch immer die Fähigkeit behalten hat, den Logos in sich aufzunehmen, so hat der Logos in der Geschichte die Menschen bruchstückweise erleuchtet, um sie für seine volle Erscheinung reif zu machen. Die in der vorchristlichen Welt zerstreute Wahrheit wird in dem Christentum zur Einheit zusammengefasst. So können die Menschen durch den in der Sinnlichkeit erschienenen Logos von der Sinnlichkeit zu dem Glauben und der Gnosis erhoben werden. Der Logos Gottes wurde Mensch, damit du von dem Menschen lernest, wie der Mensch zu Gott werden kann. Der Gnostiker kann sich zur freien Gemeinschaft mit dem Logos erheben, und hiermit ist die Vollendung des Menschen gegeben, die zugleich eine sittliche Vollendung ist. Der Mensch wird gottähnlich, „zur Apathie vergottet", eine stoisch lautende Formel, die aber nur besagen soll, dass er zur vollkommenen Freiheit von Leidenschaften in der Einheit mit dem Gottlogos erhoben ist. Aber er ist von Milde, von liebevoller Gesinnung erfüllt und nicht in Gott ekstatisch versunken, sondern in der Gemeinschaft mit dem Logos vollkommen frei. Klares religiöses Erkennen ist mit einer universalen, humanen, an die hellenische Ethik anknüpfenden, aber sie vollendenden Sittlichkeit verbunden. So werden die Menschen in sich einheitlich und die der Naturanlage der Menschheit entsprechende Vollkommenheit wird erreicht. Das Christentum ist die vollkommene, absolute, rationale Religion. Die Einheitlichkeit der christlichen Weltanschauung kommt in dieser Logosreligion zum vollen Ausdruck, da der Logos, für dessen Gemeinschaft die Menschen angelegt sind, Schöpfer, Pädagog, Erlöser, Vollender ist, in ihm Anfang und Ende verknüpft ist. Das Ziel ist die mit dem Logos geeinte Menschheit, wozu die Mensch-

werdung Christi der Weg ist, der Mensch wurde, damit wir aus dem Fall zur Einheit mit Gott uns durch seine Erscheinung erheben und so unsere Bestimmung erreichen. Freilich ist bei Clemens das Verhältnis des Logos zu dem völlig über alle Begriffe erhabenen Vater nicht völlig deutlich und ebenso hat er nicht gezeigt, wie der Logos, der Gott ist, zugleich Fleisch werden kann, ohne seine Gottheit, seine Unveränderlichkeit preiszugeben. Da Clemens das letztere vermeiden will, so streift er eher gelegentlich an das Doketische, ganz im Gegensatz gegen den realistischen Tertullian, wenn er meint, Christus habe keine Speise gebraucht und keine Willensfreiheit gehabt. Allein andererseits hat Christus gerade deshalb Fleisch angenommen, um anzuzeigen, dass unsere Kräfte zum Gehorsam ausreichen; auch bei uns soll das Gute, wie wir es ausdrücken würden, zur zweiten Natur werden. Die synkretistische Gnosis hat er dadurch überwunden, dass er an die Stelle des physischen Weltprozesses den ethisch-logischen stellt und die Einheit des christlichen Bewusstseins in der konzentriertesten Weise durchführt.

Origenes[15]) hat in seiner Schrift de principiis, der ersten christlichen Glaubenslehre damit begonnen, das populäre Durchschnittsbewusstsein der Christen in einer von ihm verfassten regula fidei zum Ausdruck zu bringen, um zugleich zu zeigen, wo die christliche Erkenntnis erläuternd und näher bestimmend und begründend einzugreifen habe. Er hat demgemäss sehr häufig eine Lehre in der massiv populären Form vorgetragen, aber zugleich darauf hingewiesen, dass sie in symbolischem, geistigem Sinne gedeutet werden kann. Er hat zu diesem Zweck auch in der Schriftinterpretation von dem buchstäblichen den moralischen und allegorischen Sinn unterschieden. Die Erkenntnis, welche den Glaubensinhalt als rationale Wahrheit erkennt, und alle Weltbegebenheiten in einem grossen Zusammenhang versteht und die letzten Gründe erfasst, macht erst frei. Origenes will auch diese Erkenntnis durchaus nicht kirchlich fixiert wissen, wie er den Populärglauben in der regula fidei zusammenfasst. Beides unterscheidet er auf das bestimmteste. Die Spekulation be-

[15]) Ausg. von De La Rue 1733 von Lommatzsch 1831. Ueber ihn Thomasius 1837, Redepenning 1841/46. Fournier, exposition critique des idées d'Or. sur la rédemption 1861. Denis, de la philos. d'Or. 1884. Capitaine, de Or. Ethica 1898. Besonders in Betracht kommt: περὶ ἀρχῶν in der lat. Uebersetzung des Rufin u. κατὰ Κέλσου.

gründet den Glauben und erweitert inhaltlich das Erkenntnisgebiet über das Glaubensgebiet hinaus und befreit den Geist durch eigene Einsicht. Diese Erkenntnis ist aber keineswegs bloss „theoretische“ Erkenntnis; wer sie besitzt, der ist geistig eins mit dem Logos und ist zugleich ethisch bestimmt. Hier bedeutet Erkennen zugleich die Vereinigung mit dem Erkannten und hat einen mystischen Zug; theoretische, religiöse und ethische Interessen sind hier unmittelbar verknüpft. Die christliche Religion wird von ihm in ihrer höchsten Entwicklungsform als vernünftige freie Religion aufgefasst. Das zeigt sich auch darin, dass er die christliche Religion mit der gesamten Erkenntnis in Verhältnis setzt, dass er kosmologische und psychologische Lehren in sein System verwebt, weil er überall an die natürlichen Zusammenhänge anknüpfen will, um die Weltanschauung des Christentums in ihrer Vernünftigkeit darzutun. Gerade dadurch gelang es ihm, die christliche Weltanschauung in ihrer Vernünftigkeit zu erweisen, dass er sie in Zusammenhang mit den natürlichen Grundlagen des Weltlebens darstellte. Natürlich hat er sich hier wie andere Väter an die griechische Philosophie vielfach angelehnt, und es ist interessant zu sehen, wie er den christlichen Inhalt mit stoischen und platonischen Lehren kombiniert.

Grundsätzlich hat Origenes die göttliche mit der kreatürlichen Tätigkeit, die Vorsehung mit der Freiheit, ebenso die Freiheit mit der äusseren Lage der Geister in Harmonie gesetzt und die Welt als ein geordnetes Ganze aufgefasst. Kurz, Origenes schafft ein allgemeines Weltbild, das er zur Gottheit in Beziehung setzt, in welches er das spezifisch Christliche als den Schlusstein einfügt. In der Welt existieren eine Fülle von Geistern, die ursprünglich gleich in ihrer Anlage für die Gemeinschaft mit dem Logos, sich mit ihrer Freiheit ihm zuwenden können. Aber sie haben von dieser Freiheit einen verschiedenen Gebrauch gemacht und wenn auch keine Seele ganz von dem Logos entfernt ist, so stehen sie doch alle in verschiedenen Graden der Annäherung an ihn und sind dementsprechend untereinander verschieden. Ihrem verschiedenen geistigen Zustande entspricht auch ihre äussere Beschaffenheit, sind ihre Körper lichter oder massiver und leben sie in einer lichteren oder massiveren Umgebung. Insbesondere sind die auf die Erde herabgekommenen

Seelen gefallen und befinden sich hier mit ihren materiellen Leibern an einem Straforte. Ja, es können sogar gefallene Geister in Tierleibern hausen. Die Vorsehung offenbart sich also darin, dass die Geister eine ihrer Freiheitsentscheidung entsprechende natürliche Beschaffenheit und Umgebung haben; aber die Verschiedenheit selbst wird nicht auf Emanation sondern auf die Freiheit zurückgeführt. Wie nun aber die gröberen Leiber zugleich als Strafen pädagogisch verwendet werden, sofern sie die Geister an ihren Fall erinnern, so sind auch die Geister so zusammengeordnet, dass sie pädagogisch aufeinander wirken, wie selbst Dämonen durch ihre Versuchungen anderen Seelen zur Stärkung dienen, andere aber die Aufgabe haben, auf niedrigere Seelen erzieherisch zu wirken; auch der tiefste Fall schliesst nicht eine pädagogische Bearbeitung und die Möglichkeit der Umkehr aus. Die Auferstehung, das Läuterungsfeuer wird in diesem pädagogischen Zusammenhang verwendet. So offenbart sich in der Welt trotz des Geisterfalls die göttliche Gerechtigkeit und Weisheit. Die Vorsehung wird durch die Vermittlung der freien Tätigkeit realisiert; aber das zusammenhaltende Band ist der Logos, da von dem Verhältnis zu ihm die Stellung der Geister bedingt ist; in der allgemeinen, mit durch die Tätigkeit der Geister hervorgebrachten Weltordnung offenbart sich die ewige Tätigkeit des Logos. Aber Origenes begnügt sich nicht mit dieser Harmonie der Welt, wie sie immer vorhanden ist. Wie vielmehr alle Geister anfangs gleich waren und durch Freiheit gefallen sind, so soll auch durch die Tätigkeit des Logos dieser Fall wieder gut gemacht, sollen die Geister wieder in die volle Gemeinschaft mit dem Logos gebracht werden. Wie sich die Harmonie der Welt schon in dem pädagogischen Wirken der Geister und in der Korrespondenz ihrer äusseren Erscheinung und Lage mit ihrem geistigen Zustand zeigt, so soll nun auch in dem Weltprozess der Fall und die pädagogische Strafe zu einer Erlösung der Geister und Wiederbringung aller Dinge führen. Diese Rückkehr der Seelen wird durch eine Seele vermittelt, welche an dem Fall keinen Anteil hatte, die sich auf Grund ihrer natürlichen Empfänglichkeit für den Logos vermöge ihrer Freiheit unauflöslich mit dem Logos verband. Diese Seele brauchte nicht einen menschlichen Leib anzunehmen, sie tat es aus Liebe, um durch ihre irdische Erscheinung den

irdischen Seelen das Licht des Logos voll zu offenbaren, sodass sie sich dem Logos anschliessen, um dann ihrer geistigen Vollkommenheit entsprechend auch körperlich vergeistigt zu werden. Der Logos ist unveränderlich, da sich das Geistige nicht durch Mitteilung teilt. Die Seele Christi hat ihn in sich aufgenommen, hat Leiden und Tod über sich genommen; der Logos ist in ihr wirksam. Christi Tode gibt Origenes den äusserlichen Sinn, dass Christus dem Teufel die Seelen abgenommen habe, indem er dem Teufel seine Seele als Lösegeld für die ihm verpfändeten Menschen gab, der sie nicht behalten konnte und so betrogen war. Aber ebenso ist Christi Tod ein Liebesopfer, das seiner Lehre Nachdruck gab, ein Bekenntnis, das Mut einflösst, ein Versöhnungsopfer, das die Märtyrer in ihrem Tode fortsetzen können, ja dieser Tod hat kosmische Bedeutung, er ist auf dem irdischen und himmlischen Altar geopfert, ist Symbol für die Welterlösung. In Christus ist der Wendepunkt der Weltgeschichte, ja er durchläuft alle Stufen des Geisterreichs, um sie alle zu erlösen. Aber diese Erlösung bedeutet doch im Grunde nur dies, dass alle durch ihn veranlasst werden, selbst die ihrer Natur entsprechende Vereinigung mit dem Logos zu vollziehen, für die sich Christi Seele ein für allemal entschieden hat. Auch die Sakramente werden ihm zu Symbolen; einerseits erkennt er die Taufe an, und sieht im Abendmahl einen wirklichen Genuss des Leibes Christi, andererseits wird jene durch die Bluttaufe ersetzt und dieses ist eine symbolische Handlung ohne besondere Heilsbedeutung. So vollzieht sich in der Weltgeschichte der Fall und die allgemeine Wiederbringung, die Rückkehr der Geister zu ihrer völligen Gemeinschaft mit dem Logos, in der Religion und Sittlichkeit und Erkenntnis eins ist, und diese Erkenntnis erstreckt sich nicht nur auf den Logos selbst, sondern in ihm sehen wir die Gründe der Dinge, den ganzen Zusammenhang der Welt und der Geschichte.

Natürlich muss der, der mit dem Logos eins ist, auch mit Gott eins sein, und hier war das höchste Interesse, den Logos in die denkbar engste Beziehung zum Vater zu setzen. Darum lässt er ihn nicht erst, wie Tertullian, in der Welt zur Hypostase werden. Er wird vielmehr gänzlich in die göttliche Sphäre gerückt durch die Lehre von der ewigen Zeugung. Er ist von

dem Vater, der den absoluten Charakter der Gottheit repräsentiert, unterschieden und ist ihm doch gleich; in ihm ist der offenbare Gott gegeben; er ist das absolute Abbild des Vaters, ist selbst Wahrheit, selbst Weisheit, selbst Logos; in ihm zeigt sich die göttliche Liebe, ihr heiliger Wille. Mit dem Logos hat man Gott. Andererseits ist der Logos von dem Vater unterschieden, der das letzte Prinzip, die ἀρχή ist, die Wurzel und Quelle der ganzen Gottheit. Insofern ist der Sohn dem Vater untergeordnet, als er nicht die ganze Ursache seiner selbst ist; aber alles, was an Gott mitteilbar ist, das hat er; in der Gemeinschaft mit dem Logos können wir an der unveränderlichen Gottheit teilhaben, wenn auch nicht an des Vaters absoluter Einfachheit und Ungezeugtheit. Indem wir aber mit dem Logos eins sein können, haben wir den Vater im Sohne; in der Einheit mit der göttlichen Vernunft ist das Christentum die absolute, ethische, rationale Religion.

Nach zwei Seiten hat Origenes diesen in sich konsequenten Gedankenkreis ergänzt. Einmal nimmt er an, dass auch, wenn die allgemeine Wiederherstellung und Vollendung eingetreten ist, die selbst den Teufel nicht ausschliesst, ein neuer Äon wieder beginnt, indem die Seelen wieder von ihrer Freiheit einen verschiedenen Gebrauch machen. Von Gott aus hält er diese Annahme der immer wiederkehrenden Äonen für notwendig, da einerseits Gott immer schöpferisch tätig ist und doch die Welt, die von ihm überschaut wird, endlich ist. So wird die Lehre von der ewigen Schöpfung mit der Endlichkeit der Welt durch die immer wiederkehrenden Welten geeint. Sodann hat Origenes der Lehre vom Logos die Lehre vom Geiste beigefügt, der in dem Kreise der Gläubigen wirksam sein und die Vollendung herbeiführen soll. Diese Tätigkeit des Geistes geht von dem Logos zwar aus, aber doch sieht er den Geist als eine selbständige intellektuelle Substanz an. Da der Logos allen vernünftigen Kreaturen, der Geist aber nicht den Philosophen und Denkern bekannt ist, so hat er eine supernaturale Stellung. Von der einzigartigen Verbindung des Logos mit der Seele Christi und seinem Leibe wird die Einwohnung Gottes in den übrigen Menschen unterschieden, als die Einwohnung des Geistes. Die Menschen haben die Logosgemeinschaft doch nur sekundär durch Vermittlung der historischen Offenbarung, und doch sagt Ori-

genes, dass wir wie Christi Seele in Einheit mit dem Logos kommen. Ja, er geht sogar gelegentlich so weit, zu sagen, dass wir auch ohne Vermittlung des Logos in die Einheit mit dem Vater kommen, wenn Gott alles in allem sein wird. Dass er die vollkommene Einheit mit Gott nicht mehr durch den Logos vermittelt sein lässt, mag mit seiner Vorstellung von der Unterordnung des Logos unter den Vater zusammenhängen, wie er sich auch bezüglich der Zeugung im Schwanken darüber befindet, ob der Sohn als Ausfluss aus der Natur des Vaters oder als Produkt seines Willens anzusehen sei, worin sich doch nur ein Schwanken über die engere Zusammengehörigkeit oder die strengere Unterscheidung von Vater und Sohn ausspricht. Origenes will zwar die Transzendenz und Immanenz Gottes verbinden, indem die erste der Vater, die zweite der Sohn vertritt. Aber ganz beides zu einigen ist ihm nicht gelungen; Gott ist einerseits als absolutes, einfaches, metaphysisches Wesen unzugänglich, andererseits doch ethische, mitteilsame Liebe und dem entspricht auf Seiten des Menschen die völlige Empfänglichkeit der Vernunft für Gott, andererseits das irrationale Prinzip der Wahlfreiheit, das ihn als endliches Wesen von einer völlig unlöslichen Einheit mit Gott ausschliesst, worin auch ein Grund für seine Annahme von den ewig wiederkehrenden Welten liegt.

Trotz dieser Unebenheiten hat Origenes doch der Hauptsache nach das Christentum als absolute, rationale Religion durch seine Logoslehre zur Geltung gebracht, hat den Versuch gemacht, Gottes Absolutheit mit seinen ethischen Eigenschaften, seine Transzendenz mit der Immanenz zu verbinden, das Christentum als Erlösungs- und Vollendungsreligion zu fassen, das ethische, theoretische und mystische Element zu kombinieren, die Christologie teils durch die Logoslehre, teils durch die Lehre von Christi Seele als ethische Gottmenschheit zu verstehen, das Christentum als universale Weltreligion zu fassen und die Korrespondenz von Leib und Seele wie die Stufen der Geister ethisch zu begreifen. Auch hat er zwischen dem populären Glauben und dem Erkennen unterschieden und dem Erkennen seine Freiheit gewahrt, ohne den Zusammenhang mit der Popularreligion zu verlieren. Glauben und Wissen sucht er zu vermitteln wie Offenbarungs- und Vernunftreligion, indem

ihm die Offenbarung das Mittel zur eigenen Erkenntnis, der Glaube die Vorstufe des Erkennens ist.

Man hat diesen Standpunkt, wie die ganze Logosreligion, als Hellenisierung des Christentums verurteilt. Und doch wird durch diese Lehre nur zum Ausdruck gebracht, dass die christliche Religion die wahrhaft vernünftige Religion sei, welche gerade im Logos Gottes Immanenz in der Welt, in der Schöpfung, in der Geschichte, in der Erlösung und Vollendung einheitlich zusammenfasst und nur gegenüber der Absolutheit und Transzendenz des Vaters die Offenbarungsseite Gottes vertritt, ohne die eine Religion unmöglich ist. Es ist hier eine neue Gotteserkenntnis angebahnt, die weit über die Antike hinausgeht, was sich sowohl in der göttlichen Eigenschaftslehre wie in der Trinitätslehre, die den absoluten Gott mit dem Schöpfer-, Erlöser- und Vollendergott kombiniert, wie in der Schöpfungslehre zeigt. Auch ist diese Religion gerade bei Origenes nicht physisch, sondern ethisch bestimmt, wie Christus ethisch bestimmter Gottmensch ist und die Christen sich zu derselben ethisch bestimmten Einheit mit Gott erheben sollen. Der christliche Grundgedanke kommt hier zu vollem Ausdrucke, wenn auch in den Formen hellenischer Begriffe und unter dem Überwiegen der ethisch bestimmten Intelligenz. Allein die Religion wird immer bei denen, die mehr für das Erkennen begabt sind, unter dem Charakter des Erkennens erscheinen, was an sich noch keinen Tadel verdient, wenn, wie bei Origenes, mit dem Erkennen Wille und mystische Anschauung verbunden ist. Denn hier zeigt sich die Fähigkeit des Christentums, sich zu individualisieren. Man braucht bloss diese alexandrinische Gnosis mit der synkretistischen Gnosis zu vergleichen, um zu sehen, wie hier der Dualismus, der Doketismus, der Antinomismus und der jüdische Nomismus überwunden sind. Dass er die kosmologischen und psychologisch-ethischen Probleme nicht fallen liess, verdient um so weniger Tadel, als sich das christologische Problem ohne Psychologie nicht lösen lässt und gerade die Vernachlässigung derselben für das Verständnis der Vereinigung Gottes und des Menschen verhängnisvoll werden musste, und ohne die Berücksichtigung der Kosmologie eine christliche Weltanschauung immer ein Fragment bleibt.

Die Apologeten haben neue Probleme erörtert, die nur

dem eigentümlichen Standpunkt des Christentums entsprechen, die Lehre von Glauben und Wissen, die in der griechischen Welt nur gestreift wurde, sofern das Verhältnis der philosophischen Religion zur Popularreligion zur Sprache kam, die Lehre von der Schöpfung, während vorher nur von Weltbildung die Rede war, die Lehre von dem Weltzweck und der ihm zustrebenden Weltgeschichte; die Vereinigung des Menschen mit Gott wurde als das Ziel angesehen, das in Christus erreicht ist und allen Menschen zuteil werden soll. Das Verhältnis Gottes und der Welt wurde immanent und transzendent zugleich aufgefasst und gipfelt in der Gottmenschheit. Gottes Absolutheit und seine intellektuell-ethischen Eigenschaften, seine Abgeschlossenheit in sich und seine Offenbarung wurden in Verhältnis gesetzt, der Inhalt der neuen Religion kam wirklich zum Ausdruck. Eine einseitige Denkweise bahnte sich insofern an, als die Weltanschauung den Menschen in den Mittelpunkt stellte, und zwar den Menschen in seiner ethisch-religiösen Beziehung. So nahm die Forschung eine einseitig-religiöse oder religiös-ethische Richtung und die Betrachtung der Natur und der Gesetze des seelischen Lebens sowie der kausalen Zusammenhänge der Welt trat zurück. Es waren überall die ethisch-religiösen Interessen im Vordergrunde. Auf der anderen Seite war selbst bei Origenes die Vorstellung von der absoluten, metaphysischen, überschwänglichen Einfachheit Gottes noch nicht überwunden. Je mehr aber die metaphysische Seite der Gottheit für sich hervorgehoben wurde und das ethische Moment in Gott zurücktrat, um so mehr führte die einseitige, anthropologisch-religiöse Betrachtung dazu, dass die Untersuchung des Zusammenhanges der in der Welt wirksamen endlichen Ursachen vernachlässigt und eben damit das göttliche Wirken einseitig hervorgehoben wurde, womit die Transzendenz in das Übergewicht kam.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung der Lehre unter dem Übergewicht der Transzendenz.

A. Die Entwicklung bis zum Mittelalter.

I. Die Entwicklung des trinitarisch-christologischen Dogmas bis zu seinem vorläufigen Abschluss durch Athanasius und von Athanasius bis zu Johannes Damascenus.

1. Bis zum Konzil von Konstantinopel (381). Die Entwicklung des trinitarischen Dogmas.

§ 10. Das Charakteristische dieses Abschnitts ist dies, dass sich die Kirche der Lehrstreitigkeiten bemächtigt. Unter den apostolischen Vätern hatten schon Ignaz und Clemens an den Bischof verwiesen. Die zunehmenden Differenzen in der Christenheit legten die Tendenz nahe (s. o. S. 30—32), durch kirchliche Entscheidungen die kirchliche Einheit herzustellen. Da lag es in der Natur der Sache, dass nur einzelne Lehren besonders fixiert wurden, die gerade im Vordergrunde des Interesses standen. Dass inhaltlich hier zunächst die Gotteslehre und die Christologie in Frage standen, ist durchaus natürlich, denn in diesen beiden Lehren konzentrierte sich der neue Inhalt des Christentums. Dass die kirchliche Fixierung der Lehre den auktoritativen Charakter des Glaubens befördern musste, dass eben damit das selbständige Denken eingeschränkt wurde und die Lehre mehr und mehr einen supranaturalen Charakter annehmen musste, ist ebenso selbstverständlich, als dass hiermit die menschliche Seite verkürzt wurde. Dieser Verkürzung der theoretischen Selbsttätigkeit zugunsten des am Ende unfehlbaren Offenbarungscharakters der Kirche entsprach die Verkürzung der ethischen

Selbsttätigkeit im Mönchtum. Dem entsprach auch die inhaltliche Ausgestaltung der Lehre, obgleich man sich bemühte, die Gottmenschheit in Christus festzuhalten. Um diese Entwicklung in ihrem Entstehen zu verfolgen, müssen wir etwas zurückgreifen. Wir müssen einmal uns vergegenwärtigen, wie die Kirche sich schrittweise zur Lehrauktorität ausgebildet hat. Wir müssen aber auch darauf sehen, welche Differenzen schliesslich die kirchliche Entscheidung herausforderten. Es waren im wesentlichen die monarchianischen Richtungen des Arianismus und Sabellianismus, mit deren Anfängen auch schon die Apologeten zu tun gehabt hatten, welche durch die Logoschristologie und die Trinitätslehre kirchlich beseitigt wurden. Nachdem wir bisher nur die Versuche der Apologeten betrachtet haben, welche das Christentum als Weltanschauung in freier Weise zur Darstellung brachten, werden wir nun die Entwicklung der kirchlichen Auktoritäten und die Entwicklung der Logoschristologie zum trinitarischen und christologischen Dogma verfolgen müssen. Denn beides gehört zusammen.

a) Die Entwicklung der Lehrauktoritäten.

§ 11. War im Urchristentum das christlich umgedeutete Alte Testament massgebend, legte man auf Sprüche Christi grossen Wert, galt die Auktorität Christi, ohne dass dadurch das freie Walten des Geistes, besonders in der Prophetie und in dem unmittelbaren Enthusiasmus religiöser Erfahrung, beschränkt wurde, so hatten den häretischen Richtungen gegenüber schon die Pastoralbriefe und apostolischen Väter auf das Amt der Vorsteher, als der Hüter der reinen Lehre, auf die Tradition grosses Gewicht gelegt. Zu dieser gehörten die Berichte von Christi Reden und Taten, die mündlich tradiert und schriftlich fixiert wurden. Es gab eine Literatur für den Kultus, Vorleseschriften, zu denen in verschiedenen Kirchen verschiedene Schriften verwendet wurden, vor allem die Schriften Pauli, dann verschiedene Evangelien: der Aegypter, des Petrus, acta Pauli, Apokalypsen: z. B. des Petrus, Barnabasbrief, die Didache, 1. und 2. Clemens, der Hirte des Hermas u. a. Diese sind das Material, aus dem der Kanon des Neuen Testaments wurde, der vor Mitte des zweiten Jahrhunderts sich nicht findet. Bis der Kanon zustande kam, war die Tradition und die Organi-

sation die Hüterin gegen eindringende Ketzereien; besonders die Sedes apostolicae, die apostolischen Bischofssitze. Der Kanon wurde durch die Rücksicht auf die Apostolizität der Schriften und nach der Glaubensregel aus den Leseschriften ausgewählt, besonders im Gegensatz zu dem Kanon des Marcion. Neben den Evangelien wurde die Apostelgeschichte (aller Apostel nach dem muratorischen Kanon) und Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes zu denen des Paulus hinzugefügt. Irenäus, Tertullian, Melito von Sardes kennen einen Kanon, der zuerst in Rom und Kleinasien auftritt. Schliesslich wurde der Kanon auf dem Konzil von Laodicea 360 festgestellt, und gefordert, dass nichtkanonische Schriften von der Vorlesung im Kultus ausgeschlossen seien.[16]) Der Kanon ist ein Produkt der Kirche und gilt nun für inspiriert. Er wird die absolute Auktorität, mit der man die Ketzer bekämpfte. Man hatte am Kanon eine Stütze, auf die man sich berufen konnte, zumal die Interpretation durch die Glaubensregel bestimmt wurde. Denn dass die Kirche beabsichtigt hätte, zugunsten des Kanon in der Festsetzung der Lehre abzudanken, davon ist keine Rede. Vielmehr hat sie im Gegenteil in steigendem Masse, je einheitlicher ihre Verfassung wurde, um so mehr beansprucht, die Lehre zu fixieren. Den Anfang hierzu bildete die Glaubensregel und das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis. Je mehr die persönliche Glaubenserfahrung zurücktrat, um so mehr wurde das auktoritative Moment zur Geltung gebracht.

Das Taufbekenntnis fixierte zunächst nur das Bekenntnis zu Jesu, wie die Apostelgeschichte zeigt, dann zu der Trinität, wobei aber Vater, Sohn und Geist noch unbestimmt genommen sind. Aus diesem Grundstock wurde das sogenannte Apostolicum,[17]) spätestens von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an in der römischen Gemeinde bekannt, das in der altrömischen Form ausser der Höllenfahrt, dem ewigen Leben, der Kirche als Gemeinde der Heiligen schon alles Wesentliche enthält. Die Glaubensregel folgt der trinitarischen Ordnung des Taufbekenntnisses. Da diese aber durchaus nicht fest formuliert ist, sondern

---

[16]) Zahn, Geschichte d. neut. Kanons, 2. Bd. 88—92. Holtzmann, Kanon u. Tradition. Weiss, Einleitung in d. n. T. S. 217.

[17]) Kattenbusch, Das apostolische Symbol. 1894. 1900. Zahn, D. apost. Symbol. 92. Hahn, Bibl. d. Symbole, 2. A. 77. Kunze: Glaubensregel, h. Schrift u. Taufbekenntnis 99.

bei den verschiedenen Schriftstellern nach ihrer spezifischen Theologie modifiziert ist, so sollte sie nur das Durchschnittsbewusstsein der Zeit ohne feste Formulierung ausdrücken. Die Glaubensregel stellt das Bewusstsein einer Zeit dar, die den Inhalt des Glaubens noch nicht als Dogma fixiert, sondern in individueller Färbung das Durchschnittsbewusstsein wiedergibt, wie die Formulierungen derselben bei Ignaz, Irenäus, Tertullian, Novatian, Cyprian, Origenes beweisen. Das Erkennen weiss sich im wesentlichen mit dem christlichen Durchschnittsbewusstsein eins, will aber deshalb die freie Erkenntnis noch nicht aufgeben. Die Taufformel, der Kanon, die Tradition der Kirche, die in der Glaubensregel ihren Ausdruck findet, sind zwar auktoritativ; aber teils weiss man sich durch Interpretation, teils durch den Unterschied von Glauben und Wissen die Freiheit zu bewahren, zumal die Kirche selbst noch die mannigfachsten Differenzen in ihrem Schosse birgt und den individuellen Unterschieden noch freien Spielraum gewährt. Das wurde anders, als die Kirche beanspruchte, die Entscheidung in Lehrstreitigkeiten durch ihre Organisation zu treffen, womit nicht nur das freie Prophetentum der alten Zeit, das im Montanismus[18]) noch seine letzte Kraft entfaltete, beseitigt, sondern auch die freie Produktion der Erkenntnis eingeschränkt wurde. Während Irenäus die Kirche, an die der Geist gebunden ist, schon als das Paradies, das Brot des Lebens hinstellt und ihr den Charakter der Allgemeinheit und der Apostolizität sowie der reinen Lehre zuschreibt, hat er doch noch kein äusseres Merkmal für sie angegeben, als die gemeinsame Wahrheit der Tradition, deren Träger die Bischöfe als Nachfolger der Apostel sind, und Clemens von Alexandrien fand die Kirche wesentlich in der Gemeinschaft der Gnostiker. Dagegen handelte es sich im novatianischen Streit schon um die Frage, ob der Bischof allein oder mit seinen Presbytern die Einheit der Gesamtkirche vertrete, die Cyprian[19]) zugunsten des Bischofs entschied. Er betonte auf das allerstärkste die Einheit der Kirche, und wenn er auch noch anerkennt, dass das Volk den Bischof mit wählen und einen

[18]) Bonwetsch, Geschichte d. Montanismus 81. Belck, Gesch. d. M. 83. Hilgenfeld, Ketzergeschichte. Weinel, Die Wirkungen des Geistes u. der Geister im nachapost. Zeitalter 99.

[19]) Fechtrup, D. h. Cyprian 78. O. Ritschl, Cyprian v. K. u. die Verfassung d. K. 85.

unwürdigen ablehnen dürfe, so ist doch die Kirche Eine und heilig durch ihre Bischöfe; ausser ihr ist kein Heil. War dabei noch fraglich, ob die Heiligkeit der Bischöfe durch ihre Person oder durch ihr Amt garantiert sein solle, so entschieden im Donatistenstreit Optatus von Mileve und Augustin dahin, dass dem Priester durch die Ordination ein indelebler Charakter zukomme und die Kirche ihre erscheinende Heiligkeit, Wahrhaftigkeit, Einheit in dem bischöflichen Amt habe. So besteht die Kirche im wesentlichen in der Einheit der Bischöfe. Da diese nun auch Hüter der Tradition sind, so waren sie es, deren Einheit über die wahre Lehre zu entscheiden hat, sodass man schliesslich die durch die Autorität der Bischöfe garantierte Lehre als Tradition behandelte und für die ursprüngliche Lehre erklärte. Durch ihre Organisation wurde so die Kirche zur Inhaberin der Wahrheit, wenn die Bischöfe auf Konzilien ihre Entscheidung gaben. Wenn auch anfangs die Unterlegenen nicht bereit waren, sich der Majorität zu unterwerfen, so half zur Anerkennung der Unfehlbarkeit der Konzilien einmal die Ausdehnung der einheitlichen Organisation auf die ganze Christenheit in ökumenischen Konzilien und sodann der Staat, welcher, nachdem das Christentum Staatskirche geworden war, den Widerstand gegen die Konzilsbeschlüsse mit Gewalt beseitigte.

Die Kirche ist also unfehlbares Lehrinstitut geworden. Die Bischöfe als Vertreter der apostolischen Tradition haben die Presbyter zurückgedrängt und entscheiden als Einheit in den Konzilien endgültig über die Lehre. Sie haben einen Kanon zur Verfügung, den sie sich durch Auslegung zu eigen machen. An die Stelle der regula fidei tritt nun tatsächlich die Autorität des Episkopates. Die Tradition wird anerkannt und stets wird die Behauptung aufgestellt, dass die kirchliche Präzisierung des Dogma mit der Tradition und Schrift übereinstimme. Dieselbe Synode zu Nicäa, die das erste Dogma fixierte, hat auch durch Festsetzung der Patriarchate die Kirchenverfassung vorläufig für die Gesamtkirche zum Abschluss gebracht. Dass erst allmählich die Vorstellung von der Unfehlbarkeit von Konzilsentscheidungen durchdrang, zeigen deutlich die nachnicänischen Streitigkeiten. Aber das bleibt das Charakteristische der Lehrbewegung nach Origenes, dass es sich nunmehr um dogmatische Einzelfragen handelte, über die man bei der Mannigfaltigkeit der Ansichten

und dem Einheitsbedürfnis der Kirche eine Entscheidung herbeiführen wollte. Eben daher verengte sich auch immer mehr der Gesichtskreis der führenden Geister, wenn auch einzelne von ihnen noch eine Weltanschauung zu bilden versuchten.

b) Die Ausbildung des trinitarischen Dogmas und der Abschluss der Logoschristologie.

§ 12. Wir haben gesehen, wie die Apologeten mit Hilfe der Logoschristologie die synkretistische Gnosis überwanden und eine christliche Weltanschauung gebildet haben. Blicken wir nun aber speziell auf das Problem der Gotteslehre, so hatte sich innerhalb des Christentums auch die Ansicht geltend gemacht, dass Gott in sich unterschiedslos sei, einfach und einheitlich. Man glaubte, so am besten das monotheistische Interesse zu wahren. Diese Ansicht schloss natürlich die Logoslehre aus, und manche der grossen Apologeten wie Tertullian, Hippolytus, Origenes haben diese monarchianische Ansicht bekämpft. Wir müssen einen Augenblick zu den Anfängen dieser monarchianischen Richtung[20]) zurückgreifen, um die grossen monarchianischen Systeme des Arianismus und Sabellianismus in ihren Vorstadien zu erkennen, gegen welche sich Athanasius und die kappadokischen Väter richteten.

Schon die Aloger (Epiphanius haeres. 51.) hatten die Logoslehre abgelehnt, die Echtheit des Johannesevangeliums und die Präexistenz Christi bestritten und in ihm einen Menschen gesehen, der die Gottheit des Vaters in sich habe. Sodann hatten andere die göttliche Monas, das absolute Wesen mehr weltfern vorgestellt, sodass sich der Mensch nur mit seinem Willen ihr nahen kann; diese Meinung hatten die beiden Theodote, Theodot der Byzantiner und Theodot der Wechsler und Artemon geltend gemacht, von denen Hippolytus (Refut. VII, 35, 36, X, 23) und Eusebius (hist. eccl. V, 28) berichten. Nach ihnen ist Christus ein mit göttlicher Kraft ausgestatteter Mensch, der wegen seiner moralischen Vortrefflichkeit und durch die jungfräuliche Geburt über die Propheten erhaben sei; ihn als Gott zu bezeichnen sei eine Neuerung, nur in der poetischen Rede-

---

[20]) Vgl. J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi, 2. A. Baur, Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes.

weise alter Oden sei das geschehen. Anhänger des Artemon war Paul von Samosata (Euseb. hist. eccl. VI, 27—30; Theodoret, haeret. Fabulae 2, 8; Epiphanius haeres. 65; Athanas de synodis 26), der von der antiochenischen Synode von 269 verurteilt wurde und ebenfalls einen Christus lehrt, der nicht vom Himmel herabgekommen, sondern durch seine Tugend der göttlichen Gnade teilhaft geworden ist. Er ist mit dem Vater nicht wesentlich, sondern nur seiner Beschaffenheit nach verbunden, sofern er von ihm weiss (κατὰ μάθησιν). Die σοφία, die Weisheit Gottes, wohnt in ihm wie in einem Tempel. Gott ist aber in keiner Weise in sich unterschieden. Wenn er vom Logos redet, so meint er damit die göttliche Vernunft, die mit dem Vater eins ist; durch seine Tugend ist Christus mit Gott verbunden. Die Lobgesänge auf Christus schaffte er ab, weil sie neuen Ursprungs seien. Ihm gegenüber betonte die antiochenische Synode die Präexistenz Christi, der Logos sei immer bei dem Vater gewesen, bei der Schöpfung beteiligt; in der Fleischwerdung ist der Logos unwandelbar mit der Menschheit geeint, mit dem Leib aus der Jungfrau. Christus sei Gott und Mensch, wobei behauptet wird, diese Ansicht entspreche der apostolischen Tradition. An Paul von Samosata schloss sich Lukian der Märtyrer an, und die Höhe dieser Richtung ist in Arius und seiner Schule gegeben. — Die andere Richtung hatte Gott, die unteilbare Einheit, den sie den Vater nannte, mehr pantheistisch in die Welt eingehend vorgestellt. Gottes Teilnahme an der Welt ist entweder eine substantielle. So hat Praxeas, gegen den Tertullian geschrieben hat, das Herabkommen des Vaters ins Fleisch angenommen und den Vater in Christus leiden lassen, weshalb diese Denkweise Patripassianismus genannt wird. Oder die Teilnahme Gottes an der Welt ist nicht die seines Wesens, sondern die seiner Aktivität. Mit seinem Willen geht er nach Noëtus (Hippolyt. Refut. IX, 7, X, 27; Epiphanius haeres. 57; Theodoret haer. fab. 3, 3) in die Welt, in Christus ein, nimmt an Sichtbarkeit und Leiden teil, während sein Wesen unsichtbar, unsterblich, ungezeugt ist. Wenn er will, ist er unsichtbar, leidenlos, wenn er will, leidet er und wird sichtbar. Beryll von Bostra, den Origenes von seiner Ansicht zurückbrachte, nahm dann, wie es scheint, an, dass Christus nicht bloss eine vorübergehende Theophanie gewesen sei, son-

dern dass in ihm die väterliche Gottheit eine besondere „Umschreibung“, eine bleibende Erscheinungsform sich gegeben habe. Die vollkommenste Form dieser monarchianischen Denkweise repräsentiert der Sabellianismus.

Der Monarchianismus mit seiner Lehre von dem in sich einfachen Gott konnte das Problem der Christologie, der Gottmenschheit nicht lösen; Gott war entweder der Welt fern, und dann erreichte er nur eine Annäherung des Menschen an Gott, aber keine Gottmenschheit, wie Paul von Samosata, oder Gott ging in die Welt ein; dann blieb er Patripassianismus und musste die Gottheit selbst um ihre Absolutheit bringen, wie Tertullian von Praxeas gesagt hatte, er habe den Vater gekreuzigt und den Geist ausgetrieben. Beiden Richtungen gegenüber hatte sich die Logoschristologie durchgesetzt, weil sie es ermöglichte, klar zwischen Gott in sich und dem offenbaren Gott zu unterscheiden, und den Versuch machte, auf dauernde Weise beiden Seiten in der Gottheit gerecht zu werden: sowohl der überschwenglichen Absolutheit Gottes und seiner Transzendenz, als auch seiner Mitteilung in der Welt, der Immanenz. Aber die Schwierigkeiten, welche die Logoschristologie der Apologeten noch übrig gelassen hatte, waren der Grund dafür, dass die monarchianischen Richtungen in erneuter Kraft und in vollkommenerer Form auftraten. Das Verhältnis des Logos und vollends des Geistes zum Vater war bei den Apologeten noch nicht ganz geklärt. Denn während Tertullian, Hippolyt u. a. die Unveränderlichkeit des Vaters und Sohnes mit dem Hypostase*werden* des Sohnes in der Welt nicht reimen konnten, hatten Irenäus und Clemens die Absolutheit des Vaters und die Hypostase des Logos unvermittelt zusammengestellt, und Origenes hatte zwar das Verhältnis beider zu bestimmen gesucht, indem er den Sohn durch die Lehre von der ewigen Zeugung in die göttliche Sphäre gerückt hatte, war aber über ein Schwanken zwischen Wesensgleichheit und Subordinatianismus des Sohnes, zwischen dem Hervorgehen des Sohnes aus der Natur und aus dem Willen des Vaters nicht hinausgekommen. Kurz, so viel es für sich haben mochte, Gott in dem Logos als mitteilsam vorzustellen, so schwierig blieb diese Vorstellung angesichts des Begriffs des Vaters als der einfachen absoluten Einheit oder Monas. Wenn nun vollends in der Christologie die Vereinigung des veränderlichen,

leidenden Menschen mit dem unveränderlichen, leidenlosen Logos ebenfalls Schwierigkeiten bereitete, so war es ganz begreiflich, dass die monarchianischen Versuche aufs neue die Unhaltbarkeit und Überflüssigkeit der Logoslehre zu zeigen versuchten. Dies geschah von seiten des deistischen Monarchianismus, der Gott in weltferner Erhabenheit vorstellte, im Arianismus, von seiten des mehr pantheistisch gerichteten Monarchianismus, der die eine Gottheit in der Welt sich entfalten liess, im Sabellianismus. Gegenüber diesen konsequenten Versuchen des Monarchianismus mussten die Unklarheiten der bisherigen Logoslehre möglichst beseitigt werden. Eben dieses suchten Athanasius und die kappadokischen Väter Basilius, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz sowie Hilarius Pict. im Abendlande zu erreichen und damit die Logos- und Trinitätslehre zu befestigen. Dass sie aber sich bemühten, zugleich die Gottmenschheit Christi zu verstehen, zeigt, dass sie sich sehr wohl des religiösen Grundinteresses bewusst waren. Dass man diese Frage aber nicht nur auf dem freien Wege der Erkenntnis, sondern auch mit den Machtmitteln kirchlicher Konzilien der inzwischen Staatskirche gewordenen Kirche zur Entscheidung zu bringen suchte, war die verhängnisvolle Wendung gegenüber den Apologeten, besonders Clemens und Origenes, die die Höhe des Christen in seiner freien Erkenntnis gefunden hatten.

Wir betrachten den Arianismus in seinen Verzweigungen, den Sabellianismus in seiner Entwicklung und dann die Logos- und Trinitätslehre sowie die christologische Position der Gottmenschheit Christi, die gleichmässig gegen Sabellianismus wie Arianismus durchgeführt wurde.

§ 13. Der Arianismus[21]) schliesst sich an Lukian den Märtyrer († 311), der mit Paul von Samosata zusammenhing, an. Lukian ist der Begründer der antiochenischen, der allegorischen Interpretation abgeneigten, nüchtern kritischen Exegetenschule. Er betonte die absolute Einheit und Einfachheit Gottes und erkannte in dem Logos ein Mittelwesen geschöpflicher Art, das von Gott vor den Äonen, aber nicht ewig gezeugt sei und in seinem Willen mit Gott harmonisch übereinstimmt. Dieses übermenschliche, aber nicht dem Rang und der Herrlichkeit nach göttliche

---

[21]) Kölling, Geschichte d. arianischen Häresie. 2 Bde. 74, 83. Gwatkin, Studies of Arianism. 82.

Mittelwesen hat sich mit dem Menschen geeint. Soviel scheint aus seinem Bekenntnis, das sich die Synode von Antiochien 341 aneignete, hervorzugehen. Der Arianismus ging in derselben Bahn. Gott ist anfangslos, vollkommen einzig, in sich einfach und ohne Unterschiede. Die Art, wie der Mensch sich ihm nähern kann, ist entweder die moralische Willensgemeinschaft mit ihm oder die mystische, überschwengliche, ekstatische Vereinigung mit der Monas nach neuplatonischer Art. Das erste hat Arius, das zweite Aetius und Eunomius vertreten.

Arius, der Schüler des Lukian, über den wir durch Fragmente seiner Thalia bei Athanasius und durch seinen Brief an Euseb. von Nikomedien (bei Athanas de synodis) und an Alexander von Alexandrien (bei Epiphanius haeres. 69, 6—8) orientiert sind († 336), betont so sehr die Erhabenheit und Weltferne Gottes, dass er mit dem Endlichen direkt nichts zu tun haben kann. So schafft er ein Mittelwesen, das zwar vor der Zeit ist, aber doch geschaffen, selbst die Zeit beginnt. Es gab eine Zeit, wo es nicht war. Es ist nicht ewig. Dieses Mittelwesen ist der Demiurg, Logos. Die veränderlichen Dinge kann nicht direkt der Vater hervorbringen. Wenn er den Logos nun doch wieder als unveränderlich, ja als Gott bezeichnet, so kann damit nur gemeint sein, dass er mit seinem Willen unveränderlich mit Gott verbunden ist. Dieser Logos ist und bleibt doch dem göttlichen Wesen in bezug auf alles unähnlich; ja er kann nicht nur Gott, sondern als Geschöpf auch nicht einmal sich selbst vollkommen erkennen, sondern nur nach dem Mass seiner eigenen geschöpflichen Kraft. Dieser Logos ist nun Mensch geworden; da aber zwei bewusst wollende, geschöpfliche Wesen sich nicht zu einer Person vereinigen können, so vertritt der Logos die menschliche Seele und so hat der Logos auch in menschlicher Gestalt seine Tugend bewährt und ist so als Sohn vergottet, d. h. natürlich mit seinem Willen Gott nahe gekommen. Dass auf diese Weise keine Gottmenschheit erreicht wird, teils weil der Logos nicht Gott, teils weil Christus nicht voller Mensch ist, ist klar. Der Geist wurde vollends zu einem Geschöpf des Geschöpfes, des Logos gemacht. Seine Schüler Aetius und Eunomius[22]) widersprachen Arius insofern, als sie

[22]) Gregor Nyss. c. E. L. XII. Sein Glaubensbekenntnis Sokrates h. eccl. V., 10 u. seine Apologie: Fabricius, Bibl. Graeca Vol. 8 S. 253—305.

gegenüber der von Arius behaupteten Unerkennbarkeit Gottes die Erkennbarkeit Gottes hervorhoben. Indes ist die Differenz nicht sehr gross. Denn was man erkennen kann, ist am Ende doch nur, dass Gott ohne Unterschiede in sich, absolute, schlechthin erhabene Monas ist, die ihr Wesen nicht mitteilen kann, das darum auch nur negativ zu bestimmen ist, dass er ohne Eigenschaft, ohne Grösse, ohne Form ist, dass selbst der Ausdruck Vater nur das Verhältnis Gottes zu dem aus seinem Willen hervorgegangenen, nicht eine Bezeichnung Gottes an sich ist. Die Welt, an ihrer Spitze der eingeborene Sohn, in dem die ganze Schöpfung einheitlich zusammengefasst ist, hat nichts mit Gottes Wesen zu tun, sondern ist nur zufälliges Produkt des göttlichen Willens. Der Sohn ist Gott nur ähnlich, sofern er Bild und Siegel der ganzen göttlichen Wirksamkeit ist. Aber wir können uns durch ihn nicht zu der göttlichen Substanz erheben, was wir als Christen sollen, sondern nur zu der göttlichen Wirksamkeit, zu dem Zufälligen. Dazu soll nun die Erkenntnis Gottes dienen, dass wir nicht falsche Begriffe von Gott bilden, nicht bei seiner Wirksamkeit stehen bleiben, sondern einsehen, dass Gottes Wesen über sein Wirken erhaben ist, dass auch der Logos uns nicht mit der göttlichen Monas selbst verbinden kann. In seiner Sehnsucht nach dem ewigen Leben will aber unser Geist das erste, die Gottheit selbst, und da er sie auf begrifflichem Wege nicht erreichen kann, so vermag er sich nur in der Übersteigung alles Geschöpflichen, auch des Sohnes, in der mystischen Gemeinschaft mit der Monas selbst zu beruhigen. Die Begriffspräzision des Aristoteles ist hier nur die Vorstufe für die neuplatonische Mystik. Ja noch mehr; diese ganze zufällige Welt vergeht wieder und die Monas allein hat Bestand.

Der Arianismus erreicht also in keiner Weise die Gottmenschheit. Gott ist als die absolute Monas über alle Geschöpfe erhaben; aber während nach Arius wenigstens eine Willenseinigung mit Gott möglich ist, will Eunomius auch diese übersteigen, weil er diese Einheit nur für zufällig hält und zieht sich auf die Einheit mit Gott in der Mystik zurück, zu der die Erkenntnis der über alles erhabenen Einfachheit Gottes die Vorstufe bildet. Gott ist überethisch, rein metaphysisch, so endet er in neuplatonischer Mystik, die aber auch nicht eine dauernde Einheit mit Gott verbürgt, weil alles Zufällige, Endliche doch wieder untergehen muss.

§ 14. Ganz anders ist der Sabellianismus[23]) beschaffen, der das Eingehen Gottes in die Welt anerkennt, obgleich auch für ihn die Gottheit die in sich unterschiedslose Monas ist. Diese Monas hat in der Welt drei Offenbarungsformen, ohne in sich selbst Unterschiede zu haben. Gott offenbart sich als Vater in der Schöpfung und im Gesetz, als Sohn in Christus, als Geist in den Gläubigen. Diese drei Rollen (Prosopa) folgen einander; die eine löst die andere ab. Dem Bedürfnis entsprechend nimmt die Gottheit verschiedene Offenbarungsformen an. Er scheint sich vorgestellt zu haben, dass Gott sich selbst in der Welt entfalte und dann wieder sich zurückziehe, sich wandle nach dem Bedürfnis, bald als Vater, bald als Sohn, bald als Geist. Gottes Offenbarungen sind verschiedene Wandlungsformen in der Welt. Einige von ihm berichtete Sätze könnten darauf schliessen lassen, dass er die eine göttliche Substanz sich in verschiedenen Energien habe entfalten lassen. Doch ist das schwer zu entscheiden. Jedenfalls nahm er an, dass der Offenbarung des Vaters im Gesetz die Offenbarung im Sohne, in Christo folgte, der durch seine Erscheinung die Menschen erleuchtet und heiligt, der als Offenbarungsmittler das Kommen des Geistes, die Einsenkung der Monas in die Gläubigen als Geist vermittelt und sich, nachdem er alles zum Heil ausgerichtet, wie ein Sonnenstrahl wieder in die Sonne zurückzieht, um durch den Geist abgelöst zu werden. Der Geist aber vollzieht die völlige Einigung der Menschen mit Gott, sodass die Menschheit zu einem Leibe Gottes im heiligen Geiste wird. Sabellius kennt also kein Übergewicht des Vaters, keinen Subordinatianismus, und hat in der Geistesoffenbarung die durch Christi Erscheinen angeregte, aber direkte Gemeinschaft der Christen mit Gott betont. Die Offenbarung in Christo ist der Übergang zu der Offenbarung der Monas selbst in den Gläubigen. So wäre Gottmenschheit erreicht, wenn nicht doch wieder die Rollen der Monas nur vorübergehende Erscheinungsformen wären und die Monas selbst substantielle Wandlungen durchmachte, die ihre Absolutheit gefährden.

Dieser Gefahr suchte Marcell von Ancyra[24]) vorzubeugen,

---

[23]) Über Sabellius Epiphanius haer. 62. Athanas c. Ar. IV expos. fidei c. 2. Euseb. h. eccl. 7, 6. Theodoret, Fabulae haer. 2, 9. Basilius epist. 210, 214.

[24]) Eusebius contra Marcellum. Zahn, Marcell. v. A. 1867.

der Gott nicht substantiell, sondern nur mit seiner Tätigkeit (δραστικὴ ἐνέργεια.) in die Welt eingehen liess. Er unterscheidet zwischen Gott in sich, dem schweigenden Gott, und Gott als Potenz (δύναμις) zum Weltschaffen. Der Logos ist wirkende Energie. Diese ist schöpferisch und betätigt sich als erlösende Liebe in der Menschwerdung. Christus ist Gott gleich wesentlich, sofern in ihm der wirkende Gott ist. Die Wirksamkeit in Christus setzt sich fort in der Wirksamkeit Gottes in den übrigen Menschen. Es ist dasselbe eine Prinzip, das in Christi Fleisch und in den Menschen wirksam ist, die eine göttliche Energie. Aber diese Energie greift schliesslich wieder über alles Endliche über, sie ist grösser als Christi Fleisch. Die Offenbarung in Christus ist eine vorübergehende; der Logos legt das Fleisch wieder ab, und seine Wirksamkeit in den Gläubigen hat ihr Eingehen in Gott zur Folge. So hat die Offenbarung keinen bleibenden Charakter; auch wird Christus und die Gläubigen nur der Wirksamkeit Gottes teilhaft, nicht Gottes selbst, sondern nur der göttlichen Kraft (θεία δύναμις). Noch stärker betont sein Schüler Photinus von Sirmium, dass die göttliche Kraft in Christus wirksam ist. Der Mensch Christus betätigt auf Grund der übernatürlichen Geburt in der Tugend seine Freiheit und wird um seiner Tugend willen vergottet auf Grund der in ihm wirkenden göttlichen Kraft. Photin nähert sich dem Standpunkt des Paulus von Samosata.

Der Monarchianismus zeigt seine Unfähigkeit, den Inhalt des Christentums zum Ausdruck zu bringen, die Gottmenschheit zu verstehen in seinen beiden Richtungen, der pantheistischen und deistischen. Wird Gott pantheistisch vorgestellt, so muss er als die absolute Monas, als die letzte, unterschiedslose, einfache Einheit sich selbst in die Welt ergiessen; dann sind seine Offenbarungsphasen aber vergänglich. Will man dies vermeiden und sagt, in der Welt ist nur seine Tätigkeit, dann kann die Welt, insbesondere der Mensch, mit der Monas selbst nicht in Berührung kommen, sondern nur mit ihrer in der Welt wirksamen Kraft. Beide Male ist keine gottmenschliche Einheit erreichbar. Wird aber Gott als die absolute Monas weltferne vorgestellt, so kann die Beziehung zu Gott nur in einer Willensannäherung an ihn bestehen, oder das endliche Subjekt muss in der Substanz ekstatisch verschwinden. Es ist daher auch

ganz begreiflich, dass die sabellianische Richtung bei dem Versuch, Gott von der Welt zu unterscheiden, am Ende da anlangt, von wo die arianische ausging, bei einer ähnlichen Ansicht wie Paul von Samosata, und dass umgekehrt die arianische in dem allgemeinen Rückgang in die Monas endet, mit der Sabellius die einzelnen Offenbarungsphasen jedesmal beschlossen hatte. Wollte man die Gottmenschheit verstehen, so musste man über den Begriff der einfachen Monas hinausgehen, was die Logoschristologie versucht hatte. Es galt also, diese zu vertiefen.

§ 15. Ein Vorspiel dazu bieten die Schwankungen in der Schule des Origenes, besonders der Streit des Dionys von Alexandrien mit Dionys von Rom. (Athanas de sententia Dionysii. De decr. syn. Nic. c. 25, 26.) Der erste hatte als Schüler des Origenes sich schwankend über das Verhältnis des Vaters zum Logos ausgesprochen, bald dasselbe mit dem Verhältnis des Gärtners zum Weinstock, des Schiffbauers zum Kahn verglichen, bald mit dem Verhältnis der Wurzel zum Stamm, des Vaters zum Kind; von Dionys von Rom darüber zur Rede gestellt, erkannte er aber die Formel an, dass der Sohn dem Vater wesensgleich sei, ein Ausfluss aus Gott, ja sagte, wir erweitern die Einheit zur Trias und führen die Trias unverkürzt wieder in die Einheit zurück. Auch Gregorius Thaumaturgus nennt den Logos die Quelle des Guten, den Vorsteher und Erretter unserer Seelen, Schöpfer und Regierer des Alls, Weisheit und Kraft des Vaters; es ist ein Gott, Vater des Logos, ein Herr, Gott aus Gott; die Dreiheit ist immer unveränderlich. Und nach Theognost geht der Sohn aus dem Wesen des Vaters hervor wie der Glanz aus der Sonne, ohne dass des Vaters Wesen irgend eine Veränderung erführe. Übrigens haben beide zugleich die Unterordnung des Sohnes unter den Vater angenommen; doch wird die Wesensgleichheit zugleich behauptet, die auch Pierius, der „Origenes junior", noch stärker betonte, und ebenso Hierakas. Er wie Methodius, † 311, (Bonwetsch, Schriften d. M. 1891, die Theol. d. M. 1903) bilden die Brücke von Origenes zu der mönchischen Mystik. Methodius ist besonders dadurch bedeutsam, dass bei ihm die Bedeutung des Logos für die Menschwerdung hervortritt, die sich in jedem nach Christi Vorbild vollziehen soll, ganz besonders aber in den Mönchen. In den (φωτιζόμενοι) Ge-

tauften wird die Gestalt Christi ausgeprägt, sodass in jedem geistig (νοητῶς) Christus geboren wird, ja ein jeder der Heiligen durch Teilhaben an Christus als Christus geboren wird. Die Vereinigung des Logos mit dem Menschen in Christus soll in den Gläubigen wiederholt werden. Der Logos muss auf jeden herabkommen, damit er in dem Logos des heiligen Geistes teilhaft sei. Diese Einheit wird besonders im Mönchtum realisiert; Christus ist auch das Vorbild der Jungfräulichkeit (ἀρχιπάρθενος). Er hat eine Mystik, die in Christus, in der Kirche, in Maria das Prinzip der Vereinigung des Logos mit der Menschheit anschaut, das jeder aneignen soll. Hier beginnt aber zugleich eine Verkürzung der Menschheit Christi, die ihm nur das Urbild der jungfräulichen Vereinigung mit dem Logos ist, die vor allem der Mönch in seinem Vergottungsprozesse erleben soll. Man wird nicht übersehen, dass Athanasius den mönchischen Idealen ebenfalls nicht ferne stand! Auch unterscheidet sich Methodius von Origenes durch stärkere Betonung des kirchlichen Faktors gegenüber der freieren Spekulation der origenistischen Gnosis. Auch diese Seite zeigt sich bei Athanasius.

Wenn in der Schule des Origenes noch ein Schwanken zwischen Subordination des Sohnes und Wesensgleichheit mit dem Vater besteht, so zeigt sich das ähnlich im Abendlande, besonders bei Lactanz mit besonderer Betonung des Ethischen (Libri institutionum VII. de ira Dei). Gott muss einen sterblichen Körper annehmen, um als vollkommener Lehrer das Gesetz zu erfüllen, das er gegeben hat, und so die andern zum Gehorsam zu verpflichten. So ist Christus das lebendige und gegenwärtige Gesetz; er ist ohne Mutter vom Vater gezeugt und ohne Vater von der Mutter geboren. So ist er Gott und Mensch und als solcher Mittler zwischen Gott und Mensch, der die Verpflichtung und Erfüllbarkeit des Gesetzes verkörpert. Allein auf der anderen Seite ist ihm Gott wieder einfach und unwandelbar, und dieser höchste und einzige Gott kann nur durch den Sohn verehrt werden, der in voller Willenseinheit mit Gott ist und so um seiner Tugend willen den Namen Gottes erhalten hat. Nichtsdestoweniger ist ihm der Sohn doch wieder der Bach aus der Quelle des Vaters, Vater und Sohn haben einen Sinn (mens), einen Geist, eine Substanz. Die Schwankungen haben denselben Grund wie in der Schule des Origenes und bei

diesem selbst; auf der einen Seite wird Gottes Absolutheit und Einfachheit im Vater, auf der anderen seine moralische Mitteilsamkeit, sein im Sohne sich offenbarendes ethisches Wesen ins Auge gefasst. Als absoluter ist der Vater dem Sohne übergeordnet, als ethischer ihm gleich.

Diese Schwankungen der Logoschristologie werden aber doch am Ende des dritten Jahrhunderts vielfach empfunden. Man sieht das schon aus der Verteidigung, welche Pamphilus der Schüler des Pierius, für Origenes geschrieben hat, z. B. gegen den Vorwurf, dass Origenes den Sohn nicht aus des Vaters Substanz ableite. Man sieht die Richtung auf Athanasius schon aus der gegen Paul von Samosata gerichteten Synode von Antiochien, aus der Synode des Dionys von Rom, desgleichen aus der Stellung des Bischofs Alexander von Alexandrien, des Vorgängers von Athanasius. So ist es denn wohl begreiflich, dass Athanasius und die Kappadokier mittels der modifizierten Logoschristologie das Christentum als die Religion der Gottmenschheit, im Gegensatz gegen den Monarchianismus in arianischer und sabellianischer Form wie gegen den Subordinatianismus, zu verstehen suchten.

§ 16. Wenn wir die Lehre des Athanasius[25]) († 373) verstehen wollen, müssen wir sie in ihrem ganzen Zusammenhange betrachten. Denn es war ihm darum zu tun, die Gottmenschheit mittels der Logoschristologie zu begreifen! Das mag man daraus ersehen, dass es ihm ganz ebenso um die Logoslehre wie um die wahre Menschwerdung des Logos zu tun ist, wo er darauf besteht, dass Christus eine Seele habe, wie auch Gregor Nyssenus gegen Apollinaris die volle Menschheit Christi betont. Aber trotzdem ist nicht zu leugnen, dass Athanas den Wendepunkt bildet, wo schon eine Hinneigung zum Supranaturalismus und zur einseitigen Betonung der göttlichen Transzendenz beginnt. Schon seine Lehre von der Schöpfung betont die natürliche Unvollkommenheit des Geschöpfes, schon die

---

[25]) λόγος κατὰ Ἑλλήνων περὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου (wohl mit Unrecht in ihrer Echtheit beanstandet) contra Arianos. De Synodis Arim. et Seleuc. De decretis Syn. Nic. Expositio fidei. Briefe, besonders an Serapion. Hoss, Studien üb. Schrifttum u. Theol. d. Ath. Stülcken, Athanasiana. Texte u. Unters. XIX. Snellmann, Anfänge d. arian. Streites 1904. Atzberger, Die Logoslehre d. A. 1880. Voigt, Die Lehre d. A. 1861. Moehler, A. d. Grosse. 1844.

Vielheit der Geschöpfe macht die Welt unvollkommen, wenn sie einander auch zu einem Ganzen ergänzen können, da insbesondere kein Mensch dem anderen gleich ist. Das Hervorbringende ist vollkommener als das Hervorgebrachte; das aus nichts Hervorgebrachte ist seiner Natur nach schwach, veränderlich, sterblich. In der Schöpfung gibt es Stufen und in den höheren zeigt sich eine besondere Gnade gegenüber den niederen. So ist der körperlichen Schöpfung gegenüber die vernünftige besonders begnadet. Denn die Vernunft geht über das Geteilte hinaus, hat Sehnsucht nach dem Ewigen und Unsterblichen. Die nicht mit dem Körper vermischte Vernunft durchläuft die sinnlichen und menschlichen Dinge und erhebt sich zum Logos, in dem sie den Vater erkennt. Allein diese Anlage zur Gotteserkenntnis kann der Mensch nicht ohne weiteres verwirklichen. Er kann nicht von Natur, sondern nur durch Freiheit mit Gott eins sein. Dem Geschaffenen naht Gott doch nur wie Fremdem. Es bedarf einer ganz besonderen Gnade, um mit Gott geeint zu werden. So ist der erste Adam noch unvollkommen, in seiner zugleich sinnlichen Natur ist er noch unter der Macht der Seele gehalten, noch nicht Geist (πνεῦμα). Die in der Schöpfung aus nichts begründete Unvollkommenheit, Gottfremdheit des Geschöpfs macht eine völlige Einheit mit Gott ohne supernaturale Gnade unmöglich, es muss die Vergottung eintreten, die den Menschen über sich selbst hinaushebt; in diesem Sinne sagt Athanasius: Gott wurde Mensch, dass wir vergottet werden. Athanasius erinnert hier an Irenäus, der auch die erste Schöpfung für unvollkommen erklärte. Diese supernaturale Tendenz wird noch gesteigert durch den Fall. Der Mensch hat sich durch seine Freiheit mit seiner Vernunft in Widerspruch gesetzt und Schuld und Strafe auf sich geladen. Die Befreiung von dem Irrtum und von dem Verderben, die Vergottung kann nun erst recht nur in supernaturaler Form stattfinden. Die Natur des Menschen wird über sich hinausgehoben, um in Einheit mit dem Logos zu sein. Wenn aber auch Athanasius einen übernatürlichen Zug geltend macht, so will er doch die volle Gottmenschheit in Christus behaupten, und durch Christus und sein Werk unsere Gottesgemeinschaft realisiert wissen. Eben daher betont er auf das stärkste, dass der Logos Mensch geworden sei. Christus ist der Archetyp der Mensch-

heit; in ihm ist die menschliche Natur mit dem Logos eins geworden; diese Einheit ist aber nicht durch Freiheit zustande gekommen, sondern dadurch, dass die menschliche Natur von dem Logos über sich hinausgehoben und unsterblich gemacht wurde. Die menschliche Natur wird hier über ihren Zustand in allen anderen Menschen hinausgehoben, ja über sich selbst hinausgehoben, und die anderen Menschen können nun an der vergotteten menschlichen Natur Christi teilhaben. Das hat Athanasius besonders in der Lehre von der Erlösung geltend gemacht. Dem Menschen musste der Tod als Strafe für seinen Fall zuteil werden. Da aber Gott nicht die Menschheit zugrunde gehen lassen wollte, so machte der Logos sich unsern Leib zu eigen, um in demselben zu wohnen, vermittels desselben den Tod zu töten durch seine Auferstehung. Eben damit ist die menschliche Natur befreit. Durch Aneignung der menschlichen Natur konnte er ihre Strafe tragen, für alle sterben und durch sein Leben den Tod überwinden. Der menschgewordene Logos erneuert als Archetypus die menschliche Natur, befreit sie von der Strafe des Todes und gibt ihr neues Leben. An dieser verklärten Natur können wir nun durch das Sakrament der Taufe und des Abendmahls teilhaben. Man hat hier von einer physischen Erlösungstheorie geredet. Zweifellos hat Athanas eine Neigung dazu; aber man darf nicht vergessen, dass diese Heilung der Natur durch den menschgewordenen Logos zustande kommt, mit dem wir uns vernünftig einen können. Er redet von einer λογωθεῖσα σάρξ, von dem durch den Logos verklärten Fleisch, was doch am Ende sich auch ohne Magie so verstehen lässt, dass wir durch immer engere Gemeinschaft mit dem Logos so vergeistigt werden, dass auch unser Fleisch vergeistigt wird. Aber freilich kann diese Vergottung unserer Natur nur durch die Vermittlung Christi zustande kommen, der unsere Natur vergottet hat, an der wir Anteil haben können. Es ist nicht die Vollendung unserer rationalen Natur in der christlichen Religion gegeben, obgleich unsere Vernunft ihrer Natur nach auf die Gemeinschaft mit dem Logos gerichtet ist. Die Menschheit muss vielmehr über sich hinausgehoben werden, um vergottet zu werden, und deshalb sind wir an Christus gewiesen, der diese Vergottung zustande gebracht hat. Dass Athanasius das Menschliche so

gegenüber dem göttlichen Faktor verkürzt, ist nicht zu leugnen, und seine Vorliebe für das Mönchtum entspricht ganz diesem Zuge. Andererseits erkennt er an, dass Gott sich mit uns im Geiste verbindet, freilich vermittelt durch das Anschauen des Gottmenschen, dessen menschliche Natur vergottet ist. Unsere Vereinigung mit Gott ist an das Anschauen der vollkommenen Gottmenschheit Christi gebunden. Aber wir würden Athanasius nicht gerecht, wenn wir nicht hinzufügten, dass sich nach ihm in der Menschwerdung des Logos die göttliche Gerechtigkeit und Liebe, das liebreiche Zuunsherabsteigen offenbart (συγκατάβασις,) und dass wir diese Liebe Gottes in Christo anschauen und im Geiste innewerden können. Gott einigt sich mit uns φιλανθρώπως menschenliebend. Eben daher muss der Geist Gott sein, damit wir in ihm mit Gott eins werden, muss der Sohn Gott sein, damit wirklich in ihm die Liebe Gottes sich offenbare. Dem Arius sei Gott ein glanzloses Licht und eine trockene Quelle. Gott will sich mitteilen, aber nicht sich verlieren; wie er gegenüber Arius die Herablassung, Liebe, Mitteilsamkeit Gottes hervorhebt, so gegenüber dem Sabellianismus die Unveränderlichkeit Gottes; der Logos ist nicht bloss um der Schöpfung willen, sondern um seiner selbst willen da. Dazu soll ihm nun die Logoslehre dienen, Gott in sich selbst lebendig zu denken, sodass er ebensogut in sich befriedigt und abgeschlossen wie mitteilsam ist. Gott der Vater hat volle Freude, indem er sich in dem Sohn sieht; Gott schaut sich selbst und freut sich an sich selbst, hat Selbstbewusstsein durch den Logos, in dem er sich spiegelt. So ist der Sohn dem Vater wesensgleich, und wie Gott selig in sich ist, so kann er auch im Logos sich voll mitteilen. Der Gott den Vater wiederspiegelnde Logos kann auch Gott offenbaren, ohne dass er sich selbst in der Welt verliert, da sich der Vater im Logos ewig selbst erscheint und selig fühlt, und der Logos ewig der göttlichen Sphäre zugehört. Wenn nun freilich Athanasius doch auch wieder den Vater als die ganze Quelle der Gottheit, den Vater als den Verursachenden, den Sohn als den Verursachten ansieht, so hat auch hier der Vater wieder das Übergewicht. Er sucht die Wesensgleichheit beider dadurch zu begründen, dass er den Sohn nicht durch Willen, sondern auf natürlichem Wege φύσει aus dem Vater hervorgehen lässt. Die Hypostasen sollen

alle gleichen Anteil am Wesen haben, der Vater nicht Vater sein ohne den Sohn. Wenn aber der Vater doch der Anfang, das Prinzip der Gottheit sein soll, so ist der Gedanke der Koordination nicht zu Ende geführt. Liegt es in der Natur Gottes, ewig in seinem Ebenbild zum Selbstbewusstsein zu kommen, so kann auch der Sohn nicht nur das Produkt des Vaters sein; vielmehr ist dann der Vater selbst erst mit dem Sohn vollkommen.

Athanasius will, dass wir selbst an Gott teilgewinnen und er meint die Vergottung unserer Natur nicht magisch, sondern so, dass wir an Geist und Leib des göttlichen Lebens teilhaft, geistig und leiblich durch den menschgewordenen Logos und seinen Geist vergottet, vollendet werden. Dass er aber auch die Befreiung des Leibes mit in Rechnung zieht, entspricht dem christlichen Ideal, wenn auch die Art der Vermittlung der Erlösung und Vollendung etwas Naturhaftes neben dem Ethischen an sich hat. In Christus und seinem Werke hat sich die freie, sich selbst mitteilende und doch nicht sich verlierende Liebe des Logos geoffenbart. Die ethische Beschaffenheit Gottes in der Einheit von Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und Liebe will er erreichen. Dazu soll ihm auch die Trinitätslehre dienen. Der in sich selbstbewusste selige Gott offenbart sich frei als liebender in der Welt: als Logos in der Schöpfung und Menschwerdung, als Geist in den Gläubigen. Aber andererseits ist Gott doch wieder zugleich das absolute metaphysische Wesen, und hierauf beruht die Stellung des Vaters als Anfang, als Ursache von allem; hierauf beruht aber auch die Vorstellung von der Unvollkommenheit der Welt als geschaffener, die von Gottes metaphysischem Wesen differiert; soll da die Einheit mit Gott erreicht werden, so muss auch die vernünftige Kreatur über sich selbst hinausgehoben werden. Hierauf beruht auch, dass die Erlösung noch nicht rein ethisch und rational, sondern teilweise supernatural und physisch-hyperphysisch sich vollziehen soll.

Vergleichen wir Athanasius mit Origenes, den übrigens Athanasius anerkannte, so hat Origenes für diesen Weltäon wie für die Christologie den ethisch-rationalen Standpunkt reiner durchgeführt, insofern er alle Seelen von Natur für die Einheit mit dem Logos bestimmt sein und die Vereinigung mit ihm in der Apokatastasis erreichen liess, das Christentum als ratio-

nale Logosreligion auffasste. Wenn freilich nach Origenes die Geister durch den freien Willen sich nur so mit dem Logos verbinden, dass doch wieder auch nach der Apokatastasis ein neuer Fall droht, so ist das ähnlich dem, was Athanasius mit der natürlichen Unvollkommenheit der Schöpfung ausdrückte, dass von Natur sich die endlichen Geister nur dem Logos wie Fremde nahen können. Wenn Origenes bei Christi Seele eine Ausnahme machte, so begründete er das mit Christi Willen, der freilich so sich von allen andern unterschied. Athanasius versucht, die Differenz zwischen dem vernünftigen Geschöpf und dem Schöpfer auf übernatürliche Weise zu heben, indem er das Geschöpf — Christi Menschheit, wie unsere menschliche Natur — über seine Natur hinausgehoben werden lässt. Hier zeigt sich der supernatural-transzendente Zug, der die Menschheit verkürzt. Athanas unterscheidet sich aber auch insofern zu seinem Nachteil von Origenes, als er nicht wie dieser seine Spekulation als freie Erkenntnis behandelt wissen, sondern seiner Lehre mit Hilfe des nicänischen ökumenischen Konzils kirchliche Geltung verschaffen, ja bestimmte Formeln durchdrücken wollte, mochte er dabei immerhin eine gewisse Duldsamkeit gegen die vermittelnde Partei üben. Die Formel, die Athanas gegen die Vermittlungsformel des Euseb. von Cäsarea durchsetzte, lautete: Den Sohn gezeugt aus dem Vater, den eingeborenen, d. h. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleichwesentlich dem Vater, durch den alles geworden ist — der wegen uns Menschen und unserem Heil herabgekommen, Fleisch und Mensch geworden ist. Ausdrücklich werden noch die anathematisiert, die sagen, dass einmal „war, da er nicht war", und dass er aus dem Nichtseienden geworden sei, oder dass der Sohn Gottes aus einem anderen Wesen *oder* Hypostase (beide Worte bedeuten hier noch dasselbe) sei, wandelbar und veränderlich.

Man würde nun sehr irren, wenn man glaubte, dass hiermit die ganze Frage erledigt gewesen sei. Vielmehr machten sich nun nicht nur die Arianer, sondern ebenso die semiarianische Partei, nicht minder die sabellianischen Anhänger des Marcell auch nach dem Konzil geltend, und zu ihnen treten die Pneumatomachen, welche den Geist als Gott bestritten; endlich

zeigte sich die Konsequenz der beginnenden Verkürzung der menschlichen Seite in der Christologie des Apollinaris von Laodicea. All diesen Richtungen gegenüber haben die kappadokischen Väter nicht nur in der Trinitätslehre die Gottheit des Logos und des Geistes, sondern ebenso in der Christologie die volle Menschheit Christi zu wahren gesucht, und es ist durchaus charakteristisch, dass mit dem Ausbau der Trinitätslehre das christologische Interesse an Christi Menschheit verbunden blieb, woraus hervorgeht, dass die kappadokischen Väter, besonders Gregor von Nyssa, das christliche Grundinteresse der Gottmenschheit wohl im Auge behielten.

§ 17. Die vermittelnde semiarianische Partei hatte ihren Führer in Euseb. von Cäsarea (Praeparatio ev. Demonstratio ev. Adv. Marcellum), dem Kirchenhistoriker, der im Gegensatz gegen den modifizierten Sabellianismus des Marcell, dem subordinatianischen Moment in der Lehre des Origenes zuneigte, was bei seiner intimen Freundschaft mit Pamphilus, dem Schüler des Origenisten Pierius und Verteidiger des Origenes, durchaus begreiflich ist. Er meint, dass Gott Monas, anfangsloses Prinzip, Monarchia, erste Ursache sein müsse und identifiziert mit der Monas den Vater. Wenn man diese Monas nicht annähme, würde man in Polytheismus fallen. Nun kann natürlich Gott sein Ungezeugtsein nicht mitteilen, um aber das, was er kann, mitzuteilen, zeugt er den Sohn, dem er ausser der Ungezeugtheit (ἀγεννησία) das ganze Pleroma Gottes mitgeteilt hat. Der Sohn ist ihm nicht der Glanz des Lichtes, aber er ist von Gott ausgedufteter Wohlgeruch, sofern dieser, von der Salbe ausgehend, eine eigene Atmosphäre bildet. Freilich geht der Sohn aus dem Willen des Vaters hervor; aber er nennt ihn doch zweiten Gott und eigene Weisheit (αὐτοσοφία, αὐτολόγος). Er ist vor allen Geschöpfen, wenn auch nicht ewig, so doch vor der Zeit gezeugt; er stellt die Einheit der Welt dar und ist für den Leib der Welt die belebende Seele. Wie er Schöpfer ist, so ist er Mensch geworden, um uns zu erlösen, ohne in Veränderung und Leiden einzugehen; die Menschheit ist die von ihm gespielte Leier; er bleibt aktiv, aber als Mensch konnte er leiden und sterben. Wenn er so auch den Logos nicht dem Vater wesensgleich, sondern nur wesensähnlich nennt (ὁμοιούσιος), so verfolgt er doch auch das Interesse der Logoschristologie, den Schöpfer- und Erlösergott

im Logos zusammenzufassen und in dem menschgewordenen Logos die Einheit des Menschen mit dem Logos anzuschauen, der der Menschheit in ihm die ganze Fülle der Gottheit (πλήρωμα) mit Ausnahme der Ungezeugtheit mitteilt. Der Subordinatianismus der Homöusianer erstreckt sich natürlich auch auf den Geist. Macedonius bezeichnete ihn als ein dienstbares Geschöpf, das nur von den Engeln graduell verschieden sei. Überhaupt war nach dem Zeugnis des Gregor Nazianz die Gottheit des Geistes, trotz des Apostolicums, das ihn nannte, noch keineswegs allgemein anerkannt. Er sagt, man werfe ihm vor, mit dem Geist einen fremden Gott einzuführen; manche halten ihn für eine Kraft, andere für eine Kreatur, andere für Gott, und wieder andere sprechen sich überhaupt nicht über ihn aus.

Neben diesen semiarianischen Tendenzen zeigten sich auch doketische, welche die Menschheit verkürzten, vielleicht im Zusammenhang damit, dass die Lehre von der Homousie des Sohnes Christus mehr in die göttliche Sphäre zu heben schien. So nahm nach Athanasius eine Schrift Hypomnemata den Leib Christi als mit dem Logos gleich ewig an; aus dieser himmlischen Substanz sollte der Logos einen leidensfähigen Leib gebildet und sich in Fleisch verwandelt haben. Basilius polemisiert gegen solche, die eine Verwandlung des Sohnes in das Fleisch behaupteten. Ganz besonders aber forderte A p o l l i n a r i s[26]) von Laodicea den Widerspruch der Trinitarier, des Athanasius und Gregor von Nyssa heraus. Die Schrift des Athanasius gegen Apollinaris wird in ihrer Echtheit bezweifelt, dagegen hat sicher Gregor Nyss. gegen ihn geschrieben. Apollinaris wollte zwar die volle Menschheit Christi nicht leugnen, stellte aber in Abrede, dass Christus eine menschliche Vernunft (νοῦς) gehabt habe, weil sonst zwei Willen, zwei Söhne, ein unwandelbarer und ein wandelbarer, in einer Person gewesen seien. Gerade im Gegensatz gegen den Arianismus mit seinem wandelbaren Logos glaubte er, die Unwandelbarkeit des Logos betonen zu müssen. Nach ihm soll die menschliche Natur nur die Erscheinungsform des Logos sein. Adam und alle seine Nachkommen waren unvollkommen, nur Seele und Leib mit einem in das

---

[26]) Dräseke, A. v. L., Texte u. Unters. VII, 3, 4. Lietzmann, A. v. L. 1904. Caspari, Alte und neue Quellen S. 18—21, 65 ff. Hahn, Bibliothek d. Symbole 278 f.

Fleisch verschlungenen Nus. Erst in Christus ist der Mensch vollendet, in welchem der Logos an die Stelle des Nus trat und die Seele und den Leib von Maria annahm, sodass der bewegende Logos und die bewegte Seele und Leib eins geworden sind und man nun von einer Natur, einer Hypostase, einer Energie reden muss. Zur Natur der Menschheit gehört es, mit dem Logos geeint zu sein, wie zur Natur des Logos, Mensch zu werden. Der Logos ist seiner Grundrichtung nach Mensch und hat eine ewige und eine dem Fleisch zugewandte Seite. Aber der Logos bleibt sich immer gleich als tätiger, er ist sich gleich und unwandelbar in seiner Liebe. Der Logos ist im Leiden tätig, verwandelt Leiden und Sterben in Tätigkeit; so kann man sagen, der Sohn Gottes ist vom Weibe geboren, unser Gott ist gekreuzigt. Der vollkommene Mensch ist das absolute Organ des Logos und hat keinerlei Entwicklung, sondern hat von Anfang an vollendete Tugend. Dieser vollendete Gottmensch will nun uns an seiner Vollendung teilgeben und wir sollen mit unserem freien Willen uns Christo zu eigen geben. Was Christus von Natur war, sollen wir nach der Gnade haben, indem wir den menschgewordenen Logos in uns aufnehmen, nachahmen, die Tatkraft seiner Liebe uns aneignen und betätigen. Erst durch die von Christus ausgehende Geistesmitteilung werden wir vollendet. Die Schöpfung verläuft also in zwei Stadien, in der unvollkommenen Schöpfung Adams und in der vollkommenen Menschwerdung des Logos, durch den die Menschheit vollendet wird, insofern sein Geist den wandelbaren Nus in uns überwindet und uns der vollen Aktivität der Liebe fähig macht. Sein leitender Gedanke ist der, dass im vollkommenen Menschen die göttliche Vernunft alles Handeln und alle Bewegung bestimme; aber er verkürzt darüber die menschliche Natur. Es ist deutlich, dass, was Apollinaris sagt, grossenteils mit der Ansicht des Athanas zusammenstimmt, auch hier ein starker supernaturaler Zug, auch hier eine doppelte Schöpfung, auch hier eine Aneignung von Christi Natur, auch hier keine Freiheit in Christus, aber hier auch die Idee der liebreichen Tätigkeit Gottes, die sich in der Menschwerdung in Christi Leiden zeigt, die auf uns durch Christi Geist übergehen soll, der uns über unsere unvollkommene Natur hinaushebt. Nur tritt bei ihm noch stärker als bei Athanas her-

vor, dass die Gottmenschheit die Menschheit über ihre Natur hinaushebt, insofern Christus keinen Nus haben soll. Das wollte Athanasius nicht, darin sah auch Damasus von Rom eine Verkürzung der Menschheit; Christus sollte auch unsere vernünftige Seele (νοερὰν καὶ λογικήν) nach dem römischen Konzilsbeschluss von 377 angenommen und gerettet haben, wie man vom religiösen Interesse aus die volle Menschheit verlangte nach dem Grundsatz: Was Christus nicht angenommen hat, hat er auch nicht geheilt — freilich ein Standpunkt, der weit von dem einer rationalen Religion entfernt war.

§ 18. Es ist nun, wie gesagt, höchst beachtenswert, dass die kappadokischen Väter[27]) mit der Logoslehre die Pneumalehre und die Lehre von der Gottmenschheit Christi zugleich behandelten und dadurch gerade zeigten, dass es für sie auf das Verständnis des Zentrums des Christentums, der Gottmenschheit nach der göttlichen und menschlichen Seite ankam. Gregor von Nyssa hat seine Ansicht von den umfassendsten Gesichtspunkten aus dargestellt. Er geht von dem in uns wirksamen Geist aus; von ihm sollen wir zu dem schaffenden Sohn und dem Vater aufsteigen. Aus deinem Inneren erkenne den verborgenen Gott; aus der Trias in dir erkenne die Trias; denn dieses Zeugnis ist fester und zuverlässiger als alle Zeugnisse der Schriften. Ihm ist es um die unmittelbare Einheit mit Gott zu tun und diese haben wir im Geiste. Diese hebt uns über die Mängel der Erkenntnis hinaus. Der heilige Geist erhebt uns zu Gott, macht uns zu Göttern. Das ist um so mehr möglich, als das Bild Gottes in unserer Seele liegt. Der Mensch ist als Mittelpunkt der Welt geschaffen, weil er in der Schönheit der Welt Gott schauen, Gott geniessen sollte, damit die Güte Gottes sich an eine empfängliche Seele mitteilen konnte. Im heiligen Geist wird diese Einheit hergestellt und vollendet. Der Geist ist die vollendende Macht, der vollendende Geist wird das Böse aufheben, auch der Teufel wird bekehrt werden; es wird ein Fest der Vollendung gefeiert werden; dieses Fest aber ist die Übereinstimmung und Erkenntnis des wahrhaft Seienden. Diese Vollendung ist der Natur der Seele entsprechend,

---

[27]) Gregor v. Nazianz Migne T. 35—38. Basilius d. Grosse Migne T. 29—32. Gregor. Nyssenus Migne T. 44—46. Ullmann, Gregor. Naz. Rupp, Greg. Nyss. Leben und Meinungen 1834.

die durch ihre Natur zum Göttlichen hingezogen wird, der es natürlich ist, mit dem Guten verbunden zu sein. Das Böse ist Beraubung des Seins; je mehr die Seele Göttliches in sich aufnimmt, um so mehr schreitet sie fort, und je weiter sie fortgeschritten ist, um so mehr kann sie aufnehmen. Dass also Gregor die Gottheit des Geistes als des vollendenden, uns innewohnenden Prinzips fordert, hat seinen sehr guten Grund, weil durch den Geist in uns wir zur Gottmenschheit kommen, zu „Göttern" gemacht werden. Dieser mystische Zug der unmittelbaren Geistesgemeinschaft bildet zugleich die Ergänzung für die Unvollkommenheit unserer Erkenntnis. Von dem Geist aber sollen wir aufsteigen zum Sohne und in ihm die Gottmenschheit anschauen, an der wir durch den Geist Anteil gewinnen. Eben daher hat er das Interesse, dass Christus wirklich Gott und Mensch sei. Gegen Apollinaris hebt er die volle Menschheit Christi hervor. Der Logos hat sich mit der menschlichen Seele, dem Nus und dem Fleisch verbunden. Gregor nähert sich auch darin dem Origenes, dass er der menschlichen Seele Christi Freiheit vorschreibt. Der Schwierigkeit, dass so zwei Personen, zwei Söhne in Christus seien, was Apollinaris gefürchtet hatte, sucht er durch die Annahme der zwei Naturen in Christus zu entgehen. So wendet er den Ausdruck wesensgleich auf die göttliche und menschliche Natur in Christus an. Er hat die volle Gottheit und die volle menschliche Natur. Da er nun aristotelisch denkt, so ist das Allgemeine in dem Einzelnen, die menschliche Natur in der Person Christi. In ihr ist die menschliche Natur vollkommen erschienen. Wenn wir durch die Sünde, durch den Missbrauch der Freiheit eine Verminderung des Seins erfahren haben, eine Verblendung unserer Vernunft, Hinneigung zur Sinnlichkeit und zur Vergänglichkeit, so hat der Logos die menschliche Natur durchdrungen, die Minderung ihres Seins gehoben, das Anrecht des Teufels an uns durch Hingabe seines Leibes, den dieser nicht behalten konnte, beseitigt. Unsere Natur ist durch den Logos geheilt. Das erlösende Prinzip ist objektiv; es muss uns durch den Geist zu eigen gemacht werden. Wir, die wir den Geist haben, eignen es uns an, indem wir durch den Geist zu Christus erhoben werden. Ja, hier scheint sich auch Gregor einer physischen Erlösungslehre zuzuwenden, wenn er meint, dass unsere sinnliche

Natur im Abendmahl verklärt werde, indem das Brot, in dem der Logos wirksam ist, unsern Leib mystisch durchdringe. Allein, da er den Leib überhaupt nur als einen Zusammenfluss von allen möglichen Eigenschaften bezeichnet, deren jede geistig (νοητά) ist, so wird der Leib idealistisch gefasst und man kann auch annehmen, dass durch unsere Gemeinschaft mit dem Logos auch das in unserem Leibe verborgene Vernünftige zur Vollendung gebracht wird, wie schon Athanas von einem logosartig gewordenen (λογωθεῖσα) Fleisch redet, wie denn auch die Taufe Vollendung unserer Vernunft, Gemeinschaft mit dem Logos vermittelt. Kurz: indem der Logos unsere Natur angenommen hat, hat er sie verklärt und geheilt und nun können an ihr die Menschen teilhaben, da die Natur in dem einzelnen ist. Allein wie in Christus die Aneignung unserer Natur nicht mechanisch vor sich gegangen ist, sondern der Logos wie mit dem Fleisch, so mit der Seele und der Vernunft unter Berücksichtigung ihrer Freiheit sich einte, so wird auch unsere Natur dadurch verklärt, dass das Vernünftige in uns allen zur Herrschaft kommt und unsere Freiheit zu vernünftigem Wollen hergestellt wird. Indem ferner in allen die gleiche vernünftige Natur zur Herrschaft kommt, wird die Trennung der Menschen überwunden. Das Wesentliche, worauf es ihm, wie Gregor Nazianz und Basilius ankommt, ist dies, dass wir durch den Geist an dem menschgewordenen Logos teilhaben und dass unsere menschliche Natur völlig vom Logos durchdrungen wird, dass wir zu „Göttern" werden. Wenn aber der Logos diese Bedeutung hat, so muss er Gott sein. Die kappadokischen Väter halten an der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater fest. Man hat gemeint, sie hätten sich den Homöusiasten, der blossen W e s e n s ä h n l i c h k e i t angenähert. Allein, indem sie den Sabellianismus und den Arianismus gleichmässig ablehnen, sagen sie, dass das e i n e göttliche Wesen in drei Seinswesen sich realisiere; der Gattungsbegriff für diese drei Seinswesen ist der Verhältnisbegriff der Seinsweise. Nicht das Wesen ist verdreifacht, sondern nur die Seinsweisen, die Seinsweisen desselben Wesens sind. Sie wollen Gott durch die inneren Unterschiede in sich lebendig denken gegenüber der starren jüdischen Monas. Zugleich hält es Gregor Nyss. für nötig, den arianischen Vorwurf des Tritheismus abzuwehren und hat mit Hilfe begriff-

licher Untersuchungen die Trinitätslehre festzustellen gesucht. Sie unterscheiden die Hypostase von dem Wesen, die im Nicaenum noch gleichbedeutend gebraucht wurden. Es sind drei Hypostasen des einen Wesens, die besondere Eigentümlichkeiten haben, welche aber die Gleichheit des Wesens nicht berühren.

Freilich ist ihnen nicht völlig gelungen, diese Gleichheit zu behaupten, da sie den Vater doch wie Athanasius als die Quelle ansehen, freilich so, dass er nur Vater ist, indem er Sohn und Geist als gleich wesentlich hervorbringt. Das eine Prinzip (ἀρχή), der Vater schafft nach Basilius durch den Sohn und vollendet durch den Geist. Nach Gregor Nazianz besteht Gott in drei Grössen, dem verursachenden, schaffenden, vollendenden, und nach Gregor Nyss. geht jede göttliche Energie, die auf die Schöpfung wirkt, vom Vater aus, schreitet durch den Sohn fort und vollendet sich im Geiste. Der Vater bleibt zwar die Quelle von allem. Andererseits aber fordert ihr religiöses Interesse, dass der erlösende Logos und der vollendende, uns immanente Geist wirklich Gott seien. Eine Unterordnung des Sohnes oder Geistes in Beziehung auf das Wesen ist ihnen ausgeschlossen. Ihre charakteristischen Unterschiede sind Verhältnisbegriffe innerhalb desselben Wesens.

Im Abendland vertrat Hilarius von Poitiers einen ähnlichen Standpunkt. In seiner Schrift über die Trinität sagt er, dass der Vater sich im Sohn erkenne; er sucht das Verhältnis von Vater und Sohn auch nach Art des Selbstbewusstseins zu verstehen. Auch besteht er wie Athanas auf der Annahme der Seele Christi, ja ihrer Wahlfreiheit, womit er über Athanas sogar hinausgeht, und doch wird die Menschheit Christi durch den Logos über sich hinausgehoben, da er die Freiheit von Schmerz und Bedürfnis für Christus behauptete. Wie der Logos aus Liebe durch seinen Willen sich entäusserte, so übernahm er aus Liebe das Leiden, um die Strafe der Menschheit zu tragen. Sein Sterben ist eine freie Tat, er herrscht noch im Sterben. Das Menschliche in ihm wird dann in der dritten Geburt, der Auferstehung (nach der irdischen und himmlischen Geburt), verklärt, sein Fleisch in die göttliche Substanz aufgenommen, und wie die Liebe des Logos uns ethisch belebt, so werden wir in den Sakramenten der vollendeten Menschheit Christi teilhaft. Auch hier ist ethische und

physische Erlösung verbunden und die Menschheit wird über ihren natürlichen Zustand hinausgehoben.

Bei diesen Vätern ist die Gottheit einerseits unveränderlich, über die Welt erhaben, andererseits offenbart sie sich in Liebe und ist in der Gottmenschheit im Sohne und Geiste der Welt immanent. Die Welt wird mit göttlicher Vernunft durchleuchtet und harmonisch vollendet. Gott ist in sich selbst unterschieden, in sich lebendig, selbstbewusst. Durch seine inneren Unterschiede sollte er ebenso der Welt sich mitteilen, als über die Welt erhaben bleiben können. Der Vater geht durch den Sohn schaffend in die Welt ein und vollendet sie im Geiste und vom Geiste in uns steigen wir zum Sohn und Vater auf. Der heilige Geist, der uns vollendet, macht den Logos uns immanent, der uns mit dem Vater verbindet, wie der Vater durch den Logos im Geiste in uns wirksam ist. Wenn so auch die Verbindung der göttlichen Erhabenheit und Mitteilsamkeit durch die Trinitätslehre erreicht werden soll, die Gottheit sich mit der Menschheit einigt, so geschieht es doch nur so, dass die Offenbarung des Logos in Christus eine besondere, über das Mass der Menschheit hinausgehende ist, an die erst die Offenbarung im Geiste anknüpft. Die in Christus vergottete menschliche Natur wird uns im Geiste mitgeteilt. Hierin ist ein supernaturaler Zug im Vergleich mit der Auffassung, wonach jeder selbst sich unmittelbar wie Christus mit dem Logos einigen kann, und doch ist diese Erlösung keineswegs bloss physisch, da es doch unserer vernünftigen Naturanlage entspricht, den Logos mit unserer Vernunft zu erkennen und seine ethische Liebe anzueignen, und der Geist unser vernünftiges Wesen vollendet.

Es ist diesen Vätern nicht völlig gelungen, die metaphysische Monas mit der ethischen und vernünftigen Beschaffenheit Gottes, die physisch-metaphysische Erlösung mit der ethischen, die ethische Vereinigung mit Gott mit der übernatürlichen Vergottung der menschlichen Natur in Einklang zu setzen. Diese Lehre ging zwar darauf aus, das Heidnische und Jüdische zu überwinden, den Rückfall in den Polytheismus wie in starren Monotheismus durch die Trinitätslehre zu beseitigen, die die Erhabenheit Gottes mit seiner dauernden Immanenz in der Welt verbinden sollte. Aber die Begriffe, mit denen man arbeitete, reichten doch nicht zu, um das Methaphysische und

das Ethische vollkommen zu verbinden. Christus wurde so von den übrigen Menschen unterschieden, dass, trotz aller Bestrebungen die Gottmenschheit zu verstehen, das Göttliche überwog und die menschliche Seite gegenüber der göttlichen verkürzt wurde, wie nach Gregor Nazianz. die Menschheit Christi doch im Vergleich mit der göttlichen Natur nur ein Strahl aus der Sonne sein sollte. Die Christologie der Kirche behielt einen transzendenten Charakter, und ebenso wurde neben der ethischen auch die physische Vereinigung mit Gott hervorgehoben. Der letzte Grund hierfür lag doch darin, dass man in der Trinitätslehre das metaphysische Prinzip des Vaters als die Quelle der gesamten Gottheit bezeichnete und ihr so noch das Übergewicht über das ethische und geistige Moment gab, das im Sohn und Geist vertreten war. Auch die Formeln, die man schliesslich gewann: Ein Wesen in drei Hypostasen oder Seinswesen, und für die Christologie, eine Person mit zwei Naturen waren mindestens unbehilflich.

So ist es denn wohl begreiflich, dass die kappadokischen Väter, insbesondere Gregor Nyss, sich schliesslich auch wieder auf das Geheimnis zurückziehen und Gott zuletzt über alles Erkennen hinaus sein soll. An Origenes erinnern sie insofern, als sie zwischen dem kirchlichen Bekenntnis für a l l e und der Lehre der Wissenden unterscheiden. Noch weiter war freilich Euseb. von Cäsarea gegangen, wenn er allen exklusiven kirchlichen Formulierungen abhold war, worin ihm Euseb. von Emesa und Euseb. von Nikomedien beistimmten. Auf der Synode zu Konstantinopel (381) hat man das Nicaenum anerkannt, zugleich aber den Apollinaris verworfen, was insofern charakteristisch ist, als man offenbar beabsichtigte, mit der Gottheit des Logos zugleich die wahre und volle Menschheit Christi zu behaupten, was freilich auch mehr begrifflich geschah, als dass man sich historisch um das wirklich menschliche Leben Jesu eingehender gekümmert hätte. Das sogenannte spätere Nicaeno-Constantinopolitanum ist den Semiarianern insofern entgegengekommen, als es die Formel, der Sohn stamme aus dem Wesen des Vaters, wegliess. Vom Geiste sagt es: er sei herrschend (κύριον), belebend, gehe vom Vater aus, werde mit Vater und Sohn angebetet und gepriesen, rede durch Propheten. Zugleich ist die Verdammung der Arianer weggelassen.

Das Resultat dieser Entwicklung war, dass man zwar mit den Mitteln der griechischen Wissenschaft, deren Begriffe man übrigens auch in neuer Weise verwendete, doch den neuen Inhalt des Christentums zur Darstellung brachte. Man hatte sich zu einer Gedankenwelt erhoben, die gegenüber der griechischen als eine neue Welt bezeichnet werden muss. Man hatte eine Gotteslehre, welche die Einheit und metaphysische Absolutheit Gottes mit seiner ethischen Mitteilsamkeit, Weisheit und Gerechtigkeit, seine Welterhabenheit mit seiner Teilnahme an der Welt, die innere Lebendigkeit und Geistigkeit Gottes mit seiner Tätigkeit als Schöpfer-, Erlöser-, Vollendergott verbinden wollte. Dazu sollte die Trinitätslehre dienen. Auch sollte die Einheit der Welt mit dem Übel und dem Bösen ausgeglichen werden, insbesondere wollte man die Vereinigung Gottes und des Menschen in Christo und dem Geiste und damit das Christentum als die abschliessende, die religiöse Vernunftanlage vollendende und befriedigende Religion verstehen und die anfängliche Unvollkommenheit der Welt durch ihre schliessliche Vollkommenheit überwinden, indem man eine einheitliche Weltentwicklung zu dem Ziele positiver Vollendung, einen Abschluss der Weltgeschichte ins Auge fasste. Dass man aber diesen neuen Inhalt in dogmatischen Formeln fixierte, war jedenfalls nicht hellenisch. Die Formulierung des Glaubensinhaltes wurde damit zu einer kirchlichen Machtfrage gestempelt.

Hierin lag die Tendenz, den Glauben durch die orthodoxe Kirche garantieren zu lassen, lag die Einschränkung der Freiheit des christlichen Denkens, die Verkürzung der theoretischen Selbständigkeit zugunsten einer von der Kirche besessenen unfehlbaren Offenbarung. Mochte immerhin zunächst diese Wendung im Gegensatz zu den verschiedenen Strömungen unvermeidlich sein, welche die Christenheit zu zerreissen drohten. Dass man doch nur zu einem vorschnellen Abschluss gelangte, geht aus den Mängeln hervor, die die Formulierung der Trinitätslehre und der Christologie nicht vermieden hatte. Man hatte noch nicht vollkommen das metaphysische Wesen Gottes mit seinen ethischen und geistigen Eigenschaften vermittelt, man hatte die menschliche Seite zwar theoretisch in ihrer Selbständigkeit anerkannt, sowohl in Christus, als in den Gläubigen; aber wie in der Gottheit das metaphysische Element überwog, so

trat auch die ethische Selbständigkeit Christi gegen die überragende Gottheit zurück, und ebenso war die Gottmenschheit der übrigen Menschen eine Vergottung, die die ethische Selbständigkeit zwar nicht vernichtete, aber nicht zu voller Entfaltung kommen liess, wie sich im Mönchtum zeigte. Dieselbe Verkürzung der menschlichen Selbständigkeit zeigte sich in dem Gebiet des Erkennens, das im Orient im Vordergrund stand, insofern das kirchliche Institut im Besitz göttlicher Inspiration sein und damit unfehlbare Auktorität haben sollte.

Der alten Kirche ist es nicht gelungen, das ethische und metaphysische Wesen Gottes in Einklang zu setzen. Das wurde von dem grössesten Einfluss für die weitere Bildung der Lehre; es stimmt dazu das Schwanken zwischen einer mehr ethischen und mehr metaphysischen Christologie, das Schwanken im Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen in Christus, das sich freilich immer mehr zugunsten des Übergewichtes des Göttlichen gestaltete; es stimmt dazu die Auffassung der Kirche als unfehlbarer Lehranstalt im Morgenlande, die das freie Erkennen immer mehr beschränkte, und in dem mehr praktischen Abendlande das Schwanken zwischen einer mehr metaphysischen und mehr ethischen Lehre vom menschlichen Willen und der Sünde, sowie von der Kirche als unfehlbarer sakramentaler Heils-, Versöhnungs- und Erziehungs*anstalt*, oder als *Liebes*gemeinschaft, das ebenfalls immer mehr zu der Verkürzung der ethischen menschlichen Seite gegenüber den göttlichen Veranstaltungen führte. Auch ist aus dem unüberwundenen Reste der absolut einfachen Monas die immer wiederkehrende Neigung zu einer Mystik begreiflich, die sich unter Zurückstellung des ethischen in das absolute Wesen zu versenken sucht.

Um so mehr verdient es aber Beachtung, dass trotz der einseitig transzendenten Richtung das Bewusstsein von der Gottmenschheit doch nicht verloren ging, ja dass das Bestreben nicht erlischt, das Christentum doch, wie es die Apologeten versucht hatten, als die absolute, *rationale* Religion der Gottmenschheit zu verstehen, wie es gar nicht anders sein kann, wenn das Christentum die Religion der Freiheit ist, in welcher die Vereinigung Gottes und des Menschen ohne Aufgeben der Selbständigkeit der menschlichen vernünftigen Persönlichkeit

zustande kommt. Es ist daher auch sehr zu beachten, dass sich keine der kirchlichen Lehrbestimmungen der alten Kirche bis auf den heutigen Tag hat behaupten können, ohne angefochten zu werden, sobald der Druck der offiziellen Kirche entfernt war, weil es der alten Trinitätslehre noch nicht gelungen war, den vollkommensten Ausdruck für die christliche Gotteslehre zu geben.

2. Die Ausbildung der christologischen Naturenlehre und Weiterbildung der Trinitätslehre bis Johann von Damaskus.

§ 19. Die Unebenheiten in der Trinitätslehre hatten noch einen neuen Versuch im Abendlande zur Folge. Um die Identifikation des Vaters mit der göttlichen Substanz zu vermeiden (was schon Sabellius vermeiden wollte), ohne doch die innertrinitarischen Unterschiede aufzugeben (die Sabellius hatte fallen lassen), hat Augustin die drei göttlichen Seinsweisen als Seinsweisen des einen göttlichen Wesens konstruiert, die vollkommen gleich sind. Er hat die Notwendigkeit des heiligen Geistes für den innertrinitarischen Prozess zu zeigen gesucht, sofern er Vater und Sohn vereint und den Prozess abschliesst. So wurde der Sohn dem Vater gleichgestellt und beiden der Geist, der sie beide verbindet und von beiden ausgeht. Hierauf beruhte eine wesentliche Differenz der Lehre des Abendlandes vom Morgenlande, die auf dem Konzil von Toledo (589) fixiert wurde. Zugleich wollte Augustin durch die Hervorhebung des Geistes den Willen stärker betonen, wie er auch den Geist in der Kirche auf die Liebesgemeinschaft, auf die Heiligkeit, auf den Willen bezog, auf den er als praktischer Abendländer ein weit grösseres Gewicht legte. Aber auch bei Augustin steht die in drei Seinsformen sich darstellende göttliche Substanz mit seiner Lehre von der absoluten Einfachheit des göttlichen Wesens im Streit. Nach dieser Seite ist er über die Differenz zwischen einem metaphysischen und einem selbstbewussten ethischen Gott so wenig hinausgekommen wie die griechischen Väter. Diese Differenz führte dahin, dass der neuplatonische Areopagit die Trinität in das absolute Wesen mystisch versenkte, während die aristotelisch denkenden Monophysiten Johannes Philoponus und Akusnages das göttliche Wesen als das Allgemeine annahmen, das in den einzelnen Hypostasen sei, und so zu Tritheismus

neigten, und Damian, der das Wesen wieder für sich neben den Hypostasen fixierte, sogar des Tetradismus (Viergötterei) beschuldigt wurde.

Das Hauptinteresse indes richtete sich nun auf die Christologie. Nachdem der Sabellianismus und der Arianismus ausgeschlossen waren und die Wesensgleichheit des Logos mit dem Vater ebenso feststand wie die Anerkennung der menschlichen Natur, die der Logos angenommen hatte, richtete sich nun das Nachdenken auf die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen zur menschlichen Natur, auf die Art ihrer Einigung, die durch Annahme der Logos h y p o s t a s e noch verwickelter wurde. Es war nicht mehr von der Einigung des Logos mit dem Menschen die Rede, sondern von der Einigung der menschlichen und der göttlichen Natur, wobei sich fragte, welche Rolle bei dieser Einigung die Hypostase des Logos spiele. Diese Problemstellung stellte von selbst das Ethische gegen das Metaphysisch-physische zurück, was um so bedenklicher wurde, als man die anthropologischen und die historischen Untersuchungen vernachlässigte.

Es waren hier zwei Richtungen möglich, die in der vorangehenden Entwicklung angelegt waren. Die eine suchte den Unterschied der göttlichen und menschlichen Natur möglichst abzuschwächen. Das konnte nicht mehr in patripassianischer oder sabellianischer Form geschehen, weil die Unwandelbarkeit des Logos feststand. Vielmehr konnte nun die menschliche Natur nur noch zu einem Moment in der göttlichen Natur werden, was schon Apollinaris gewollt hatte, wenn er von e i n e r Hypostase, e i n e r Natur, e i n e r Tätigkeit in Christus geredet hatte. Da aber Apollinaris verurteilt war, so musste der Monophysitismus doch den Schein der Selbständigkeit der menschlichen Natur zu wahren suchen. Dadurch wurde seine Position unklar, was die verschiedenen monophysitischen Sekten beweisen. Die andere Richtung suchte die Selbständigkeit der menschlichen Natur zu wahren. Sie konnte an die alte antiochenische Schule anknüpfen, die ja auch die freie Willensübereinstimmung des Menschen mit dem Logos betont hatte. Nur war jetzt die Aufgabe dadurch verschoben, dass die Gottheit des Logos und seine Unveränderlichkeit seit der Feststellung der Trinitätslehre feststand, und die spezielle Schwierigkeit sich ergab, die menschliche Natur zu der göttlichen Natur u n d z u d e r H y p o -

stase des Logos in Beziehung zu setzen. Es war äusserst
schwer, die Einheit der beiden Naturen aufzuweisen, wenn man
der menschlichen Natur ihre Selbständigkeit lassen wollte. Das
chalcedonensische Konzil entschied, dass zwei Naturen in
Christus angenommen werden müssten, ohne sie zu trennen.
Wenn so gegen den Monophysitismus der Unterschied und gegen
den Dyophysitismus die Einheit der Naturen durch die Auk-
torität des Konzils behauptet wurde, so fragte sich nun, wie
die Einheit dieser Naturen zustande komme. Man nahm aller-
seits an, dass die Naturen auch Willen haben. Und so er-
neuerte sich hier der Streit, indem die monophysitisch gerich-
teten an diesem Punkte wieder einsetzten und nur eine gott-
menschliche Tätigkeit und einen Willen Christo zuschrieben;
die anderen sagten, dass Christus, weil zwei Naturen, auch zwei
Willen gehabt habe, die zusammenstimmten. Allein, da die
zwei Naturen und zwei Willen durch die göttliche Hypostase
geeint sein sollten, so ergab sich auch auf Seiten der Dyo-
theleten ein Verkürzung des menschlichen Willens durch die
aktive Logoshypostase. Sie näherten sich also den Monotheleten.
Umgekehrt mussten die Vertreter eines Willens doch zugeben,
dass in diesem einen Willen auch der menschliche Wille mit-
wirke, und so kamen sie zu einem zusammengesetzten
Willen. Sie näherten sich also der Zweiwillenlehre. In Wahr-
heit wurde freilich bei beiden die menschliche Seite verkürzt, da
die Logoshypostase einen selbständigen Willen der unpersön-
lichen menschlichen Natur nicht aufkommen liess. Die mangel-
haften psychologischen Untersuchungen machten eine klare Ent-
scheidung unmöglich und zu diesen kam man nicht, weil teils das
metaphysische Interesse im Vordergrunde stand, teils das Inter-
esse an der Gottheit das psychologische Interesse zurückdrängte.

Es war hier ganz besonders charakteristisch, dass man
auch diese Fragen voreilig durch Konzilien entscheiden liess,
wobei die römischen Päpste Leo der Grosse und Agatho die
Hauptrolle spielten und nach römischer Art im praktisch-kirch-
lichen Interesse geschickte Formeln aufstellten, ohne die vor-
liegenden Schwierigkeiten zu lösen. Die Entscheidung des adop-
tianischen Streites im Abendland auf der Synode zu Frankfurt
(794) brachte es dann an den Tag, dass man in der Richtung
auf die Verkürzung der menschlichen Seite in Christus be-

griffen war, wovon sich bald die Folgen in der Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus zeigten.

Dieselbe Tendenz, die Selbständigkeit der Forschung durch unfehlbare Konzilien einzuschränken und die ethische Selbständigkeit des Menschen gegenüber der metaphysisch gedachten Gottheit zurückzudrängen, zeigte auch der Dreikapitelstreit unter Justinian. Wenn in den genannten Beziehungen Occident und Orient zusammenwirkten, so zeigte sich die Eigenart der anatolischen Kirche, indem auf der einen Seite Johannes von Damaskus den Ertrag der Lehrentwicklung mit Hilfe der den dogmatischen Interessen dienenden Philosophie zusammenfasste, während auf der anderen Seite als Ergänzung gegen die Einseitigkeit der orthodoxen Lehre mit ihrer Festsetzung einzelner Dogmen die mehr metaphysische Mystik des Areopagiten und die mehr ethische des Maximus den grössesten Anklang fand.

a) Der Monophysitismus und Monotheletismus.

§ 20. Die monophysitische Lehre[28]) war schon der Hauptsache nach von Apollinaris ausgesprochen. Ohne den menschlichen νοῦς in Christo zu leugnen, nahm Cyrill von Alexandrien (Migne Griech. T. 68—77; Hahn, Bibl. d. Symbole S. 311 f.) dieselbe
Griech. T. 68—77; Hahn, Bibl. d. Symbole S. 311 f.) dieselbe
wieder auf. Er legte das Hauptgewicht darauf, dass der Logos die menschliche Natur angenommen habe. Der Logos hat sich nicht in das Fleisch verwandelt; auch die menschliche Natur ist nicht in den Logos verwandelt; sie ist vielmehr als selbständiges Prädikat in die Hypostase des Logos aufgenommen, ohne mit ihm vermischt zu werden. Man kann nun das Geborenwerden, Sterben, Leiden, die Auferstehung, Verherrlichung auch dem Logos zuschreiben, nicht weil der Logos selbst litt oder auferstand, sondern weil die sein Prädikat gewordene menschliche Natur beides erfuhr. So wurde Maria auch Gottesmutter nach dem Vorgang des Athanasius genannt. Cyrill redet von einer natürlichen, unaussprechlichen Einigung der Naturen, ja von der einen, fleischgewordenen Natur des Gottlogos (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωνένη). Zwar sollen vor der Vereinigung beide Naturen geschieden sein, und während der Ver-

---

[28]) Krüger, Monophys. Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik 1884. Loofs, Leontius v. Byzanz, Texte u. Unters. III., 1.

einigung soll die menschliche Natur vom Logos angeeignet sein, ohne dass er sich verändert und ohne dass sie aufgelöst würde. Das soll aber dadurch zustande gekommen sein, dass die menschliche Natur ein Prädikat des Logos geworden ist, ihre Hypostase im Logos hat. So wird, ohne dass der Logos selbst sich verändert, doch, von dem Logos prädiziert, ausgesagt werden können, was der menschlichen Natur zukommt. Er hat leidenlos gelitten (ἀπαθῶς ἔπαθεν). Um übrigens eine wirkliche Einheit zustande zu bringen, gibt er doch gelegentlich zu, dass der Logos die menschliche Natur nach ihren Maassen und Gesetzen sich angeeignet und deshalb sich ihr erträglich gemacht habe. Seine Tendenz ist, dass der Logos die menschliche Natur durch Leiden hindurch verherrlicht, sodass sie nur noch ein Moment in der Gottheit ist, damit wir auf diese Weise auch vergottet werden, indem wir im Sakrament an dieser vergotteten Natur Anteil haben. Das ethische Moment, das bei Apollinaris in der Mitteilsamkeit des Logos hervortrat, ist hier gegen die Natur zurückgestellt und das Christentum wird zu einem hyperphysischen Vergottungsprozess physischer Art. Im Grunde sind die göttliche und menschliche Natur einander fremd und so kann nur auf gewaltsame Weise die Einheit dadurch hergestellt werden, dass die menschliche Natur nur noch ein Prädikat der göttlichen ohne Selbständigkeit ist. An die Möglichkeit, dass beide Naturen in einem Dritten zur Einheit zusammenkommen, streift er gelegentlich, kann aber diesen Gedanken um der Absolutheit Gottes willen nicht durchführen. Die Synoden zu Konstantinopel (448) und Chalcedon (451) erklärten sich gegen Eytyches und Dioscur wurde abgesetzt. Trotzdem behielt die monophysitische Richtung noch Einfluss. Die Formel Mutter Gottes (Theotokos) wurde selbst in Chalcedon anerkannt, und die Formel des Peter Fullo, e i n e r aus der Gottheit ist gekreuzigt, wurde von der fünften ökumenischen Synode (553) angenommen. Die im Monophysitismus vertretene Zurückstellung der menschlichen Natur gegen die göttliche entsprach dem Geschmacke der Zeit. Dass diese Lehre unklar war, liegt auf der Hand; sie wollte die menschliche Natur zum Prädikat an der Gottheit werden lassen, ohne doch den Unterschied völlig preiszugeben. Die Spaltungen des Monophysitismus zeigten diese Unklarheit. Sollte nur e i n e Natur das

Resultat der Aufnahme der menschlichen Natur in die göttliche Hypostase sein, so war die Konsequenz doketische Neigungen, ja die Idee lag nicht fern, dass göttliche und menschliche Natur von Haus aus nur eine seien. Diese Konsequenz zog Stephanus Niobes, der jeden Unterschied der beiden Naturen in Abrede stellte. Andere erklärten, der Leib Christi sei seit der Vereinigung mit dem Logos unzerstörbar gewesen (Aphthardoketen, Julian von Halikarnass) oder hielten ihn gar für unerschaffen (Aktisteten) und schrieben Christi Seele Allwissenheit zu, während die Severianer Christi Leib vor der Verklärung sterblich dachten (Phthartolatrer) teils die Allwissenheit Christi leugneten (Agnoeten). Sobald aber die Unterschiede der menschlichen Natur von der göttlichen so anerkannt wurden, war die eine Natur schwer festzuhalten, so redeten dann Xenajas und Severus von einer φύσις σύνθετος, einer zusammengesetzten Natur, eine Vorstellung, an die auch schon Cyrill gestreift hatte, die aber implicite die Unterscheidung beider Naturen anerkannte. Der letzte Grund dieser Schwankungen lag doch in der ungenügenden Erforschung des menschlichen und göttlichen Wesens, wozu die Ruhe bei den leidenschaftlichen kirchlichen Parteistreitigkeiten fehlte.

Die letzte Form, in der sich die monophysitische Richtung in der Kirche geltend machte, war die monotheletische. Konnte nicht die ganze menschliche und göttliche Natur zu einer Natur geworden sein, so sollte doch wenigstens die Tätigkeit dieser gottmenschlichen Person eine sein, und von dieser einen Tätigkeit ging man auf den ihr zugrunde liegenden einen gottmenschlichen Willen zurück. Hier wird im Anschluss an die Formel des Dionysius Areopagita von der einen gottmenschlichen Energie angenommen, dass das vernünftig beseelte Fleisch Christi niemals aus eigenem Antrieb getrennt von dem ihm hypostatisch geeinten Gottlogos eine natürliche Bewegung gemacht habe. Vielmehr habe derselbe fleischgewordene Logos jede göttliche und menschliche Energie ausgeübt. Man müsse einen Willen bekennen: die menschliche Natur sollte dem Logos nur als Organ gedient haben. So der Patriarch Sergius von Konstantinopel, der den alexandrinischen Patriarchen Cyrus für seine „Auseinandersetzung" (ἔκθεσις) für den Kaiser Heraklius 638 (Hahn, Bibl. d. Smyb. S. 343) gewann. Andere nahmen auch hier einen zusammengesetzten Willen parallel der einen

zusammengesetzten Natur an; nach dieser Vorstellung bleibt sich der Logos gleich, der menschliche Wille hat aber einen zeitlichen Prozess. Durch freie Akkomodation des menschlichen Willens an den göttlichen ergiebt sich als Resultat stets die eine gottmenschliche Tätigkeit. So Pyrrhus.

Fassen wir die Entwicklung des monophysitischen Gedankens zusammen: Die Monophysiten vertraten von Anfang an das Interesse der innigsten Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen. Es zeigte sich aber alsbald das Unbestimmte in ihrer Formel: eine Natur, und die einen verkürzten die menschliche Natur, die anderen näherten sich mit ihrer Formel: eine zusammengesetzte Natur der Zweinaturenlehre. Schliesslich behauptete man unter Anerkennung von zwei Naturen wenigstens eine Energie und einen Willen. Um aber den verschiedenen Bewegungen der menschlichen Natur gerecht zu werden, zog man sich endlich auf einen zusammengesetzten Willen zurück. Umgekehrt war der Weg, den die Zweinaturenlehre ging.

b) Die Lehre von den zwei Naturen in Christus und von den zwei Willen, Dyotheletismus.

§ 21. Die nestorianische Richtung ging von der antiochenischen Schule aus, die Theodor von Mopsvestia[29]) und sein Schüler Nestorius[30]) vertrat. Theodor begründet diese Richtung am klarsten. Seine Christologie ist anthropozentrisch, d. h. sie ist von der menschlichen Seite aus konstruiert. Christus ist der Wiederhersteller des göttlichen Ebenbildes, das der Mensch durch den Sündenfall eingebüsst hatte. Dieses Ebenbild hat aber kosmische Bedeutung. Der Mensch war bestimmt, in ethischer Einheit mit dem Logos die Geisterwelt und Sinnenwelt in seiner Person zur Einheit zu verbinden und dadurch das Band des Alls zu werden, der kosmische Gott, sodass durch seinen Fall nicht nur seine eigene Harmonie, sondern auch

---

[29]) Seine Kommentare u. s. dogmatischen Fragmente bei Migne Griech. T. 66. S. 105—1019. Hahn, Bibl. d. Symb. S. 302. J. A. Dorner, Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Pers. Christi II. 33 f.

[30]) Marius Mercator hat seine Reden aufbewahrt, seine Anathematismen gegen Cyrill, Hahn, Bibl. d. Symb. S. 316 f. Seine Briefe an Cölestin v. Rom bei Mansi IV, 1021 f. Loofs, Nestoriana 1905 u. die Ueberlieferung u. Anordnung der Fragmente des Nestorius 1904.

die des Alls verloren geht. Durch die Wiederherstellung des Ebenbildes stellt also Christus auch die Harmonie des Alls wieder her und bringt die allgemeine Wiederbringung aller Dinge, Apokatastasis zustande. Gott wusste von Christus, dass er als Mensch durch seine Freiheit der Einheit mit dem Logos sich würdig machen würde. Darum hat ihn Gott so ausgezeichnet, dass er vermöge seines Wohlgefallens von Anfang an sich mit ihm einte in der übernatürlichen Geburt, ihm aber die Freiheit liess. Diese benutzte er, sich immer vollkommener mit dem Logos zu einen, während der Logos ihm in fortschreitendem Masse Anteil an sich gab. So wurde nicht der Logos geboren, sondern der durch die Macht des heiligen Geistes in Maria Gebildete, sodass diese nicht eigentlich als Mutter Gottes bezeichnet werden kann. In seiner weiteren Entwicklung hat Christus die Versuchung überwunden, als Mensch den Tod nach dem Naturgesetz erlitten. Sein Werk hat für uns nur Wert, wenn er als Mensch wirklich kämpfte und so auf freiem Wege das Ebenbild wieder herstellte. In Christus sind also zwei Personen; aber in ihrer Tätigkeit nach aussen erscheinen sie als eine, weil sich der Mensch völlig mit dem Logos in seinem Willen einigt. Die Einheit ist eine moralische, die vollkommen unlöslich wird, aber ohne dass der Unterschied der menschlichen Natur von dem Logos aufgehoben wurde. So hat Christus das Ebendbild, die Weltharmonie wieder hergestellt, ist der kosmische Gott. Durch seine Einheit mit dem Logos ist aber auch der Vater mit der Welt verbunden. Die von Christus ausgehende Wirksamkeit kann nun auch unsere Freiheit beleben und durch seine Überwindung des Todes können auch wir von der Vergänglichkeit (φθορά) befreit werden, sodass auch in uns das göttliche Ebenbild wieder hergestellt wird.

Nestorius eignete sich diese Ansicht an. Maria ist ihm nicht die Gottesgebärerin, sondern die Christusgebärerin; man könne nicht von einer Einheit, sondern nur von einer συνάφεια, einer Verbindung der Naturen, einem Einwohnen des Logos reden. Die Naturen sollen unterschieden bleiben, weil er die ethische Selbständigkeit der menschlichen Natur wahren will; das Leiden kann man auch nicht von der Gottheit aussagen. Durch das Konzil von Ephesus (431) wurden die Nestorianer aus der Kirche verdrängt. Die Zweinaturenlehre wurde aber doch in

der Form in Chalcedon 451 aufgenommen, die ihr Theodoret[31]) gab, welcher die Zweiheit der Personen vermied und nur zwei Naturen in einer Hypostase annahm. Indem so die menschliche Natur den persönlichen Charakter verlor, wurde gerade die ethische Seite der menschlichen Natur verkürzt und es blieb nur noch der metaphysische Unterschied der Naturen übrig, die Unveränderlichkeit und Leidenlosigkeit des Logos im Gegensatz zu der Veränderlichkeit und Leidensfähigkeit der menschlichen Natur. Indem nun jede das Ihre tat, sollten sie in der Einheit der Person zusammengehalten sein. Wenn der Logos unsere Natur mit sich vereint, so will er damit unsere Natur heilen. Weil der Logos das Persönliche in Christus bildet und die menschliche Natur in sich aufgenommen hat, kann das, was eigentlich von dem Menschen gilt, von dem Logos ausgesagt, auf ihn übertragen werden: so liess er sich auch den Ausdruck Gottesgebärerin von Maria gefallen.

Auch das Abendland beteiligte sich an diesem Streite. Leporius wollte auch im Interesse des Leidens der menschlichen Natur die Unterscheidung beider Naturen durchführen, da während des Leidens die göttliche Natur der menschlichen nicht zu Hilfe gekommen sei: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Unter Augustins Einfluss milderte er seine Ansicht dahin, dass der Logos persönlich Fleisch geworden sei, indem der Logos tätig, aber unveränderlich, die menschliche Natur veränderlich und empfänglich war. Die Fleischwerdung ist so zu fassen, nicht dass das Wort zu Fleisch wird, sondern das Fleisch mit seiner Empfänglichkeit die Logosaktion aufnimmt (caro proficit in verbum, non verbum in carnem). Augustin[32]) kam im wesentlichen zu demselben Resultat wie Theodoret. Christus hat zwei Naturen in einer Hypostase, indem jede Natur das Ihre tut, beide aber durch die Einheit der Hypostase zusammengehalten sind. In der Einheit der Person verbindet der Logos beide Naturen, jedoch so, dass alle unveränderlichen Akte der göttlichen, alle veränderlichen der menschlichen Natur zugeschrieben werden. Er will sagen, dass

---

[31]) Vgl. seine haereticae fabulae V, seine ἀνατροπὴ τῶν δώδεκα ἀναθηματισμῶν Κυρίλλου, seinen ἐρανιστής. Bertram, Th. doctrina christologica 1883. [32]) A. Dorner, August. 1873. Scheel, Die Anschauung Aug.'s über Christi Person und Werk. 1901. Vgl. die Rezension im liter. Zentralbl. 1902 N. 12.

die veränderliche menschliche Natur zum willigen Organ des Logos wird, soweit dies derselben möglich ist, dass die immer gleiche, unveränderliche Aktion des Logos je nach der Empfänglichkeit der menschlichen Natur ein verschiedenes Resultat hat. So beruht schon die Menschwerdung selbst darauf, dass der Mensch Jesus der Prädestination gemäss für die ewige Aktion des Logos besonders empfänglich ist. Das Wort nahm Fleisch an, bedeutet: der Mensch kommt durch seine Empfänglichkeit für die ewige Aktivität des Logos diesem entgegen (accedit verbo) und wird so von ihm durchdrungen, ohne dass sich der Logos veränderte, wie er auch wegen dieser Empfänglichkeit von Erbsünde und der Bewusstlosigkeit der Kinder, der Folge der Erbsünde, frei ist. Aber da die menschliche Natur veränderlich ist, wird doch ihre selbständige Bewegung festgehalten; so hat er als Mensch die Altersstufen durchlaufen, in der forma servi, der Knechtsgestalt gelitten und war betrübt bis in den Tod, während er in der forma Dei das Leben in sich selbst hatte; so richtet er als Menschensohn, vollbringt den zeitlichen Akt des Richtens, während er als Gottes Sohn die ewige Vollmacht dazu hat. Augustin will die Naturen auseinanderhalten, aber so, dass sie doch durch die Logoshypostase zur Einheit zusammengehalten sind, deren unveränderliche Wirksamkeit in der veränderlichen menschlichen Natur ein verschiedenes Resultat hat. Im wesentlichen hat Leo der Grosse in seinem Brief an Flavian, der für die chalcedonensische Synode massgebend wurde, die Lehre des Augustin sich angeeignet. Das chalcedonensische Konzil will Christus als vollkommenen Gott, als Gott wesensgleich und als vollkommenen Menschen, den Menschen wesensgleich, annehmen, nennt die Maria Mutter Gottes θεοτόκος, lehrt ein und denselben Christus in zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Trennung und Scheidung. Beide Naturen sollen in eine Person und eine Hypostase zusammenlaufen. (ἑκατέρας φύσεως συντρεχούσης καὶ εἰς ἓν πρώσωπον καὶ εἰς μίαν ὑπόστασιν.) Also die Formel des Tertullian und Gregor Nyss., „zwei Naturen in einer Hypostase". Nur darf man nicht vergessen, dass für Tertullian der Logos erst im Menschen zur Hypostase wurde, während im Chalcedonense nicht deutlich ist, ob die menschliche Person in der göttlichen Hypostase verschwindet oder ob die Hypostase als das Resultat der Wirksam-

keit beider Naturen anzusehen sei, was freilich an sich unklar wäre.

Die letzte Phase der Zweinaturenlehre stellt die Zweiwillenlehre dar. Sophronius[33]), Patriarch von Jerusalem, machte gegen Sergius und Cyrus geltend, dass man mit zwei Naturen, die die Kirche anerkennt, auch zwei Willen annehmen müsse, und der Mönch Maximus Confessor[34]) betonte die Selbständigkeit des menschlichen Willens im ethischen Interesse; jede der Naturen hat ihren eigenen Willen; die menschliche Natur hat ihre Willenskraft, die sie betätigt, z. B. in der Überwindung der natürlichen Todesfurcht. Diese Willenskraft eint sich inhaltlich mit dem Willen des Logos und der Logos nimmt diesen Willen an. Nur wenn der menschliche Wille in den Willen des Logos aufgenommen wird, wird er auch geheilt; das geschieht aber in Christus, weil sein menschlicher Wille selbst will, was der Logos will. Die Vereinigung der beiden Naturen und Willen in Christus ist ihm das Vorbild unserer Vereinigung mit Gott. So erschien der Logos in der Inkarnation als Vorbild, um die Seelen mit sich fortgesetzt zu einigen. So ist der Logos Mensch geworden, um uns zu vergotten. Er schliesst sich an Gregor Nyss. an und erinnert an Origenes auch in seiner Lehre von der Apokatastasis. Nur darf man nicht übersehen, dass Maximus doch diesen Standpunkt nicht völlig durchführte, sondern zugleich doch wieder davon redete, dass die menschliche Natur über sich hinausgehoben werde, dass sie über ihre Natur hinaus „leidet", sich leidentlich verhält, um vergottet zu werden. Das Konzil von Konstantinopel 681 (Hahn a. a. O. S. 172 f.) entschied unter dem Einfluss des Agatho von Rom (Sein Bekenntnis bei Hahn a. a. O. S. 346 f.), dass man zu lehren habe zwei natürliche Willen und natürliche Energien ohne Scheidung und Verwandlung, ohne Trennung und Vermischung. Wie die Einheit beider Willen zustande kommt, ist freilich nicht deutlich, da der Wille der Natur zugerechnet wird und nun die Hypostase des Logos entweder nur der Ort ist, wo die Willen der beiden Naturen zusammenwirken, oder selbst der bestimmende Faktor ist, womit dann die Selbständigkeit des menschlichen Willens wieder aufgehoben wird, der menschliche Wille durch den göttlichen

[33]) Vgl. s. Glaubensbekenntnis Hahn, Bibl. d. Symb. 340 f.
[34]) Seine disputatio cum Pyrrho Migne griech. T. 91. S. 287—354.

Willen, der πανσθενής, allmächtig ist, „ganz vergottet“ wird. Dass diese letzte Ansicht schliesslich von dem einen zusammengesetzten Willen der Monotheleten nicht allzu weit entfernt ist, ist deutlich.

Die Unklarheiten, welche hier übrig blieben, sind teils begründet in der Terminologie, indem Natur und Hypostase unterschieden wird, zwei Naturen in einer Hypostase sein sollen, während in Gott ein Wesen in drei Hypostasen ist. Aber tiefer liegt der Grund darin, dass die göttliche und menschliche Natur noch nicht genügend untersucht war. Die metaphysische Absolutheit Gottes schloss die menschliche Seite aus, die nur als ein minderes Sein von Gott unterschieden war. Die Einheit konnte hier nur durch Erhebung der menschlichen Natur über sich selbst zustande kommen, d. h. dadurch, dass sie in ihrer Eigentümlichkeit gegen die göttliche Natur verkürzt wurde. Die Tendenz, beide Seiten ethisch zu vermitteln, die entschieden vorhanden war, konnte nicht zum Ziele kommen, solange nicht das Verhältnis des Methaphysischen zum Ethischen geklärt war. So ist die Kirche des Gegensatzes von Monophysitismus und Nestorianismus nicht mächtig geworden, wie denn beide Richtungen sich bis in die Gegenwart erhalten haben. Sie konnte nur in sehr unvollkommenen Ausdrücken die Tendenz feststellen, dass die volle Gottheit und die volle Menschheit und die Einheit beider in Christus anzuerkennen seien, um seine Gottmenschheit zu behaupten. Dass aber tatsächlich die menschliche Seite gegen die göttliche zurücktrat, das zeigt vollends die Entscheidung des adoptianischen Streits am Ende des achten Jahrhunderts, die für die mittelalterliche Lehrentwicklung bedenklich wirkte, aber ebenso schon die kirchliche Ächtung der antiochenischen Schule und des Origenes im Dreikapitelstreit um die Mitte des sechsten Jahrhunderts.

Der Dreikapitelstreit und die Festsetzung der Tradition.

§ 22. Dieser Streit verdient deshalb besondere Erwähnung, weil er in doppelter Weise zeigt, wie die Verkürzung der menschlichen ethischen Selbständigkeit gegenüber der bloss metaphysischen Gottheit Fortschritte zum Schaden des tieferen Verständ-

nisses der christlichen Religion machte, einmal, insofern man gerade die noch nachträglich unter dem Einfluss der Kaiserin Theodora für Ketzer erklärte, die am meisten den ethischen Charakter der christlichen Religion geltend gemacht hatten, und sodann, indem man mit solchen Ketzergerichten über grosse Tote bewies, wie fanatisch man für die reine, inspirierte Lehre kämpfte, worin die Unterdrückung des selbständigen Erkennens lag, zugunsten der supernatural inspirierten, amtlich organisierten Kirche. Beides korrespondiert vollkommen; denn wer Respekt vor der ethischen Selbständigkeit der Person hat, wird nicht von ihr Unterwerfung unter kirchliche Majoritäten verlangen, in denen sich als „amtlichen Organen" doch höchstens ein metaphysisch-physisch wirkender Geist unfehlbar offenbaren kann.

Man verurteilte auf Befehl des unter dem Einfluss der Kaiserin stehenden Justinian Origenes, Theodor von Mopsv., Theodoret, der auf dem chalcedonensischen Konzil eine leitende Stellung eingenommen hatte, Ibas von Edessa. Was man Origenes zum besonderen Vorwurfe machte, war dies, dass er die ethische Selbständigkeit der Seele Christi anerkannt hatte, sowie seine spiritualistische Lehre vom Körper, was der zur Versinnlichung des Geistigen zuneigenden Zeit nicht zusagte, ferner seine Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, die natürlich einer verketzerungssüchtigen Denkweise durch ihre pädagogische Milde widersprach, endlich seine Lehre von der Präexistenz der Seelen. Es bedarf weiter keines Wortes, um zu zeigen, dass in diesem Urteil ein mehr metaphysisch-physischer als ein ethischer Geist zutage trat. Das ökumenische Konzil von Konstantinopel hat unter anfänglichem Protest des Vigilius von Rom diesen Beschluss gefasst, dem übrigens nachträglich Vigilius und Pelagius I. von Rom beitraten. — Wir haben oben (S. 57 f.) gesehen, welche Fortschritte die kirchliche Autorität gemacht hatte. Für die Autorität der Konzilien ist das Konzil von Konstantinopel (681) charakteristisch, das die früheren Entscheidungen, insbesondere die des Chalcedonense, mit aufnimmt und nur Fortbildner der schon festgesetzten Lehre sein will. Es bildeten sich dogmatische Schlagwörter, wie die Formel, einer aus der Gottheit ist gekreuzigt, die sich die ökumenische Synode von 553 aneignete. Es war der Begriff der Tradition bewusst von

Vincenz von Lerinum († 450) in seinem Commonitorium festgesetzt worden, der das als bindende Tradition ansah, was immer, überall und von allen anerkannt sei; alt, allgemein, übereinstimmend soll die Tradition sein, und der Fortschritt der Erkenntnis soll nach Vincenz darin bestehen, dass die alten Dogmen der himmlischen Philosophie in demselben, dem ursprünglichen Dogma gemässen Sinn ausgestaltet werden. In diesem Sinn verfahren denn auch die Konzilien, dass sie nur das festzusetzen behaupten, was implicite immer galt, was also der Tradition entspricht. Eben daher auch die nachträgliche Verdammung der Origenisten, weil man fixieren wollte, dass die gegenwärtige Lehre der Kirche immer gegolten habe. In dieser Ansicht ist die unfehlbare Auktorität der Konzilien schon enthalten und eine völlige Vernichtung des historischen Sinnes zugunsten dogmatischer Geschichtskonstruktion nach rückwärts gegeben. Gregor der Grosse verglich die vier ersten ökumenischen Konzilien mit den vier Evangelien. Übrigens machte sich in der griechischen Kirche mehr und mehr der traditionelle Geist geltend, je weniger sie wirklich produktiv in der Erkenntnis wurde, während im Abendland sich das anbahnte, was man traditio constitutiva genannt hat, eine Tradition, die einfach vermöge der inspirierten Auktorität der Kirche neue Lehren festsetzen kann, von denen freilich dann auch behauptet wurde, dass sie in Wahrheit von jeher bestanden. Es ist selbstverständlich, dass der 692 auf dem trullanischen Konzil für die orientalische Kirche festgesetzte Schriftkanon (in den die Kanons der Apostel mit aufgenommen wurden) durch die unfehlbar gewordenen Konzilien ausgelegt wurde. Die Ansätze, welche der Auktorität gegenüber die eigene Erfahrung betonen, bei Chrysostomus, Gregor Nyss, der das innere Zeugnis für fester erklärt als alles schriftliche Zeugnis, bei Augustin, der sagt, der einzelne brauche keine Schrift, bei Maximus, der uns von der Schrift zum Logos selbst verweist, sind zunächst zwar von keinem Erfolg, aber immerhin ein Zeichen davon, dass man doch nicht allgemein mit der Auktorität sich begnügen wollte, oder wenigstens nicht konsequent das Auktoritätsprinzip zu Ende führte. Das hindert nicht, dass die Hauptströmung die Unfehlbarkeit der Kirche in den Konzilien behauptete, die die Auktorität des Kanon garantieren und

ihn in den brennenden Fragen interpretieren. Tradition und Schrift stehen gleich, ja die unfehlbare Kirche entscheidet zuletzt durch ihre Interpretation der Schrift.

Dass diese supernaturale transzendente Richtung, welche in dem Institut der Kirche den heiligen Geist inkarniert sieht, durchaus mit der Verkürzung der Menschheit gegen die metaphysische Gottheit im christologischen Dogma und in der Heilslehre zusammenstimmt, leuchtet von selbst ein. Denn ein ethisch bestimmter Gott wird sich nicht in Instituten unpersönlicher Art in naturhafter Weise offenbaren.

Der Abschluss der kirchlichen Lehre in der anatolischen Kirche und die beginnende Trennung von Dogmatik und Mystik. Johannes von Damaskus, der Areopagite und Maximus.

§ 23. Man hat hervorgehoben, dass die abendländische und morgenländische Entwicklung der Lehre während der Zeit vor der Trennung beider Kirchen nicht getrennt zu behandeln seien. Das ist nahezu richtig in bezug auf die bis jetzt behandelten Fragen. Aber man darf nicht übersehen, dass doch im Abendland eine andere geistige Grundrichtung herrschte als im Morgenlande, deren Konsequenzen erst nach und nach vollkommen an den Tag kamen. Das wird schwerlich in Abrede zu stellen sein, dass die Zusammenstellung der von der Kirche festgesetzten Lehren in dem Versuch des Johannes von Damaskus ebenso den Typus der griechischen Kirche repräsentierte, wie die Mystik des Pseudodionysius und des Maximus. Zwar haben diese Männer auf das Mittelalter einen grossen Einfluss ausgeübt, wie der Areopagit und Maximus von Scotus Erigena ins Lateinische übersetzt wurden; aber man wird gerade die Modifikation beachten müssen, die ihre Ansichten im Abendland erfuhren. Zunächst ist es charakteristisch für den Damascener[35]), dass für ihn doch das Wesentliche die Erkenntnis bleibt und dass auch er den Gedanken nicht aufgibt, dass diese Erkenntnis rational sei, wenn er auch als Vertreter des traditionellen Dogmas die Vernünftigkeit mehr darin sucht,

---

[35]) Langen Johann v. Dam. Meinen Artikel Herzogs Realenzyklopädie 2. A.

den Inhalt desselben einheitlich zu einer Lehre zusammenzufassen und als Wahrheit zu erweisen, wozu ihm die Philosophie mit ihren Begriffen und ihrer Methode dienlich ist. Das zeigt schon die Anlage seines Hauptwerkes „Quelle der Erkenntnis, das die Dialektik, die Schrift über die Häresen, endlich den genauen Bericht über den orthodoxen Glauben" (auf Veranlassung Eugen III., † 1153, in das Lateinische übersetzt) enthält. Johannes erkennt einerseits die Philosophie als Wissenschaft der Wissenschaften an, rechnet aber zu ihr Physik, Mathematik, Dialektik, Theologie. Die höchste Disziplin ist ihm doch die Theologie, in die die Philosophie ausmündet. Allein, er geht doch darauf aus, das vernünftige Erkennen mit der Offenbarung in Einklang zu setzen. Die natürliche Theologie ist ihm die Voraussetzung für die Offenbarung. Die Gottesbeweise, die er gibt, sind ihm die Grundlage für die Erkenntnis der Offenbarung, und er untersucht in der Dialektik die Grundbegriffe, die er hauptsächlich von Aristoteles und Porphyrius übernommen hat, um sie für die theologischen Lehren zu verwenden. Indem er so die Theologie zur allbeherrschenden Wissenschaft erhebt, der die philosophischen Begriffe dienen — die Fürstin, die Theologie muss ihre Mägde haben — und doch zugleich der Philosophie eine eigene Behandlung angedeihen lässt, ferner in dem bewusst auf die Tradition fussenden Charakter seiner Theologie und in dem Versuch, die Dogmen zu einem dogmatischen Ganzen zusammenzustellen, ist er ein Vorläufer der Scholastik. Er hat die bisherige christliche Lehrentwicklung für den griechischen Typus zusammengefasst und die Gotteslehre, die Christologie, die Heilslehre und die Lehre von der Freiheit, sowie die Beglaubigung des Offenbarungscharakters des Glaubensinhaltes im Anschluss an seine Vorgänger, besonders Athanas, die kappadokischen Väter, Chrysostomus, Theodoret, Epiphanius, Cyrill, Nemesius, Leontius, Maximus und den Areopagiten dargestellt. Eine mit Hilfe der Philosophie wissenschaftlich begründete, traditionelle Darstellung des christlichen Glaubensinhaltes ist seine Absicht.

Der Damaszener teilt den Hauptmangel der bisherigen Lehrweise, das Schwanken zwischen einer einseitig metaphysischen und einer ethischen Denkweise. Der Supernaturalismus seiner Theologie, der eine hyperphysische Physik be-

günstigt, wird durch eine gesunde rationelle und ethische Richtung gekreuzt. Dieser Zwiespalt zeigte sich zunächst in der Gotteslehre. Einerseits kann man Gott als Ursache nach dem Verursachten benennen. In der natürlichen Theologie schliessen wir aus dem Veränderlichen auf das Unveränderliche, aus dem Zusammenhalt der Elemente auf die zusammenhaltende Kraft, aus der Ordnung und Einheit der Welt auf einen Künstler. Gott ist das Sein des Seienden, das Leben des Lebenden, die Vernunft des Vernünftigen, der Logos des Logischen. Er kann nach seinen Beziehungen zu dem von ihm Unterschiedenen als allmächtig, gerecht, gütig bezeichnet werden; er hat die Welt aus Liebe geschaffen, ja mit bezug auf die Freiheit muss man zwischen Gottes Erkennen und Willen unterscheiden, zwischen Wollen und Zulassen (des Bösen), zwischen Allmacht und Willen. Andererseits aber sollen diese Unterschiede doch nur auf den verschiedenen Beziehungen zur Welt beruhen; die eine göttliche Energie, selbst ungeschieden, erscheint in den getrennten Dingen durch deren verschiedene Aufnahmefähigkeit verschieden. Gott selbst vollends ist das einfache Sein, das höher ist als alles Licht; man kann ihn Finsternis nennen. In der Trinitätslehre kehrt die Schwierigkeit wieder, indem einerseits der Vater mit der absoluten Substanz identifiziert wird, er ist die absolute Monas; das musste zu Subordinatianismus des Sohnes und Geistes führen. Andererseits soll doch der trinitarische Prozess nötig sein, damit Gott sich in dem Sohn selbst schaut. Er scheint erst durch Sohn und Geist sich offenbar zu werden, um so mehr als Johannes eine gegenseitige Durchdringung der Hypostasen περιχώρησις, annimmt. Gott ist durch diesen ihm immanenten Prozess selbstbewusst und lebendig. Der Vater soll durch den Sohn den Geist hervorbringen. So ist also Gott in der Wechselwirkung der drei Seinsweisen in sich lebendig. Freilich sieht man nun auf das Verhältnis des einfachen Wesens zu den Hypostasen, so drohen die Unterschiede wieder im Wesen zu verschwinden, oder wenn man die Hypostasen festhalten will, muss das Wesen sich in ihnen besondern, wie Paulus und Petrus verschiedene Hypostasen des menschlichen Wesens sind; da droht Tritheismus. Zu einer klaren Trinitätslehre ist er nicht gekommen; alle Elemente der Vorgänger hat er kombiniert. Ist der Vater die Monas, so droht Subordinatianismus;

soll dieser durch die Wechselwirkung der Hypostasen und ihr Resultat, die lebendige, selbstbewusste Einheit derselben, paralysiert werden, so droht das einfache Wesen die Unterschiede zu verschlingen; sollen die Hypostasen gehalten werden, so muss das Wesen in jeder auf besondere Weise sein und es droht Tritheismus. Der letzte Grund der Schwierigkeit liegt in dem Widerspruch zwischen einer absolut einfachen Substanz und inneren Unterschieden in Gott, durch die er ein lebendiger, selbstbewusster, ethischer Gott wird. Auch seine Lehre vom Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen, vom Bösen, seine Christologie und Heilslehre ist durch denselben Gegensatz bestimmt. Die Welt hat in verschiedenen Graden an dem göttlichen Sein teil. Gott wirkt immer gleich, während die verschiedene Empfänglichkeit für dieses Wirken die gradweise unterschiedenen Wesen charakterisiert. Das führt ihn dazu, selbst in den materiellen Dingen noch göttliches Sein zu finden, selbst in Bildern, heiligen Gerätschaften usw. Eine dingliche, unpersönliche Heiligkeit ist die Folge. Andererseits ist die Welt Produkt des göttlichen Willens. Gott schafft aus Liebe, will sich mitteilen und durch die Weisheit des Sohnes und die vollendende Tätigkeit des Geistes bekommt die Welt vernünftigen Inhalt. Vor allem sieht er in dem freien Willen das göttliche Ebenbild, und die Aufgabe des Menschen war es, durch Überlegung das Vernünftige zu erkennen, sich dafür zu entscheiden und so das Ebenbild zur Gottähnlichkeit, den freien Willen zur Tugend zu steigern. So würde der Mensch auch Seele und Leib, ja die sichtbare und unsichtbare Welt in Harmonie erhalten und sich als das Band des Alls bewährt haben. Im Interesse der Freiheit des Menschen unterscheidet er zwischen Vorherwissen und Vorherbestimmen, einem ersten und zweiten Willen, dem Zulassen und Bewirken bei Gott. Indem Gott den Fall voraussah, hat er den Menschen leidensfähig im Interesse der Pädagogie geschaffen und fortpflanzungsfähig trotz des Todes. — Die Sünde ist einerseits eine Schwächung der menschlichen Natur, eine Minderung des Seins in Leiden und Tod und Verfallensein an den Teufel; andererseits ist sie ein unserer wahren Natur widersprechender Akt der Freiheit, durch den unsere vernünftige Erkenntnis geschwächt ist, wenn auch die Freiheit nicht verloren ist. — So wird auch seine

Christologie wie die Erlösungslehre teils physisch, teils ethisch. In bezug auf die Christologie lehrt er zwei Naturen in einer Person. Mit Rücksicht auf die zwei Willen nennt er die Person Christi zusammengesetzt, sodass die menschliche Natur freiwillig mit der göttlichen zusammenwirkt. Hier offenbart sich ein Meer von Menschenliebe, indem Christus sich zu uns herablässt, sich in die Menschen hineinversetzt, ein Lehrer durch die Tat wird, die Menschen erleuchtet, den Weg zur Tugend freimacht, durch seinen Tod als Lösegeld uns aus der gerechten Knechtschaft des Teufels befreit. Auf der anderen Seite meint er, die menschliche Natur habe ihre Hypostase im Logos; hier hat der menschliche Wille keine eigene Meinung; hier leugnet er jedes Wachstum geistiger Art für Christus, lässt die menschliche Natur an der Allmacht und Allwissenheit teilhaben; die göttliche Natur durchdringt die menschliche, ohne sich mit ihr zu mischen, ja er eignet sich die Formel des Areopagiten von der einen gottmenschlichen Energie und die monophysitische „Eine fleischgewordene Natur des Gottlogos" an, in dem Sinn, dass die göttliche Hypostase die menschliche Natur mit der göttlichen durchdrungen hat. Hier wird nun die Erlösung wesentlich in der Heilung unserer Natur gesehen, indem die heiligende Kraft uns ergreift und das Bild Christi in uns lebt, indem in den Sakramenten durch die Einigung mit Christi vergotteter Natur unsere Natur leiblich und geistig geheilt wird. Das geschieht ganz besonders im Abendmahl, in welchem unter Anrufung und durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes der Logos das Brot zu seinem Leib macht, der mit dem himmlischen Leibe eins ist. So werden wir geistig und leiblich gereinigt, indem Christi Leib und Blut in die Substanz unseres Leibes und unserer Seele eingeht und selbst von körperlichen Leiden heilt.

Der Damaszener hat auch in der Christologie und Erlösungslehre die bisherigen Ergebnisse aufbewahrt. Wenn er die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in einer Hypostase anerkennt und schliesslich doch wieder die monophysitischen und monotheletischen Formen aufnimmt, so bestätigt sich hier, dass beide Richtungen, wie wir sahen, schliesslich einander gar nicht so fern standen, indem die einen eine zusammengesetzte Natur und einen zusammengesetzten Willen zu-

gaben, die anderen die menschliche Natur in die eine göttliche Hypostase aufnahmen und damit um ihre ethische Selbständigkeit verkürzten. Dass er das ethische Moment in der Christologie und Erlösungslehre wie das metaphysisch-physische unvermittelt nebeneinander aufnimmt, entspricht dem ganzen Charakter seiner Lehre. — Je mehr Christus in die göttliche Sphäre gerückt, auch seine Menschheit vergottet ist, um so mehr bedarf die Volksphantasie neuer Vermittlungen, die bei der überwiegend metaphysischen Richtung mirakulös und dinglich vorgestellt werden, wie der Damaszener die Sakramente, die heiligen Gerätschaften, Bilder, symbolische Zeichen, besonders das Kreuzeszeichen als heilkräftig oder heilsam wirkend anerkennt. Ebenso spielen auch die Engel eine vermittelnde Rolle, und vor allem Maria, die zugleich immer Jungfrau ist und als Mutter Gottes allem Geschaffenen befiehlt und Herrin aller Kreatur ist. Auch diese Steigerung hängt mit der Verkürzung des menschlichen Faktors zusammen, insofern Maria zugleich das Vorbild der Jungfräulichkeit ist. Das Natürlich-Sittliche wird zurückgestellt gegen eine mönchische Ethik mit ihrem Unterschied von Ratschlag und Gebot, während in der hyperphysischen Physik des Heils die menschliche Natur über sich hinausgehoben wird. Andererseits ist nicht zu verkennen, dass der Damaszener im Bilderstreit auch wieder den Wert des Leiblichen als der Erscheinung des Geistes hervorhebt, wie es ihm ja auch darum zu tun ist, die ethische Seite des Christentums zu würdigen und das Christentum gegenüber dem Judentum, Heidentum und Muhammedanismus als die höhere, vernünftige Religion zu erweisen.

Gegenüber den Versuchen, die Theologie dogmatisch begrifflich auszubauen, macht die Mystik sich in steigendem Masse geltend. Bei Origenes und Augustin ist das mystische Element mit dem Lehrhaften noch verknüpft. Je mehr aber das Dogma fixiert wurde, um so mehr trat das Bedürfnis nach unmittelbarer Einigung mit Gott hervor. Gefühl und Anschauung fordern ihr Recht, das durch die begrifflich bestimmte Lehre nicht befriedigt wird. Es zeigt sich als ein Gesetz des religiösen Lebens, das auch in anderen Religionen gilt, dass Lehre und anschauendes Gefühl auseinandertreten. In dieser Zeit, wo die menschliche Seite gegen die göttliche verkürzt

wurde, war es begreiflich, dass die Mystik auf das Überschwengliche, Unbegreifliche des Göttlichen hinwies und gerade der Ansicht gegenüber, welche in der orthodoxen Erkenntnis das Heil suchte, auf die unmittelbare überschwengliche Einheit mit dem Göttlichen sich zurückzog. Die griechische Mystik bleibt aber der Hauptsache nach Anschauungsmystik, wodurch sie sich von der mittelalterlichen und modernen Mystik unterscheidet. Wie die dogmatische Richtung das metaphysische und ethische Element nicht zu vereinen wusste, sondern das Menschliche gegen das metaphysisch gedachte Göttliche verkürzte, so hat auch die Mystik einen überwiegend metaphysischen Charakter angenommen und sich an den Neuplatonismus angeschlossen. Das ist der Fall bei dem Areopagiten. Wie aber doch in der griechischen Dogmatik das ethische Moment nicht unterdrückt wurde, sondern immer sich zugleich geltend machte, so ist Maximus der Vertreter einer Mystik, die dem Ethischen gerecht werden möchte.

Dionysius Areopagita[36]) (ca. 500) unterscheidet die kataphatische, die symbolische und die mystische oder apophatische Theologie. Die erstere erkennt die göttliche Wirksamkeit, erkennt Gott nach seinen Ausflüssen, nach seinen Werken in der Welt. Hier kann er als ordnende Gerechtigkeit, Licht, Leben, Schönheit bezeichnet werden. Ja man kann ihm trinitarische Prädikate zuschreiben. Da aber die Ursache stets höher steht als das Verursachte, so können wir ihn selbst aus seinen Werken nicht erkennen. Gott ergiesst sich in ekstatischer Liebe in die Welt in absteigender Reihe und diese Liebe ist das einigende Band der Welt. Aber in der Welt ist er selbst eben nicht; es sind hier nur die Spuren seiner Wirksamkeit, die aber selbst auf einer ekstatischen Liebe beruht, also ihn selbst nicht offenbart. Alle Namen der Gottheit sind nur Symbole für sein überseiendes Wesen, wir können ihn nur mit Verneinungen bezeichnen, daher ist die apophatische Theologie der kataphatischen vorzuziehen. Die Verneinungen ἀποφάσεις sind wahr. Aber sein Wesen selbst können wir nicht erkennen; wir müssen vielmehr den geheimen Weg, den mystischen Weg einschlagen, um zur Einigung mit Gott zu kommen, den Weg der

[36]) De divinis nominibus, de coelesti hierarchia, de mystica theologia, de ecclesiastica hierarchia u. Briefe.

ekstatischen Liebe, die die Liebenden aus sich heraus versetzt, sodass nicht sie leben, sondern in ihnen der Geliebte. So kehren die Seelen in ekstatischer Liebe zu Gott zurück, „zu der über alles auf überseiende Weise überseienden Gottheit". Dieser mystische Weg durchläuft aber Stufen. Diese Stufen stellen sich in der himmlischen und ihrem Abbilde, der irdischen Hierarchie dar. Die oberen Stufen müssen die unteren reinigen, erleuchten, vollenden. Auf Erden hat die kirchliche Hierarchie durch Weihen diesen mystagogischen Prozess zu vollziehen. Die Geweihten sind die Katechumenen, die Getauften oder Erleuchteten und die Mönche, die ein heiliges Leben führen. Die Weihenden sind der Hierarch (Bischof), der Priester und Liturg; die Weihen sind Taufe, Kommunion, Konsekration des Salböls und die Salbung, die Priesterweihe, Mönchtum und Weihen bei den Toten. Diese Weihen sind nach der geheimen Überlieferung Mittel für das Aufsteigen zum göttlichen Leben, durch die wir das Böse überwinden, das nur Schranke ist, Nichtsein. Der Mittelpunkt der göttlichen Pädagogie, durch den wir uns zu Gott erheben können, ist die gottmenschliche Energie in Christus, durch die wir erleuchtet, von Leidenschaften gereinigt werden, der wir folgen sollen, an der wir in den Sakramenten Anteil haben. Aber diese ganze Mystagogie ist symbolisch; in den Weihen wird unser Absterben der Welt dargestellt, das göttliche Leben wird in Christus angeschaut. Die Offenbarung in Christus ist nur die symbolische Erscheinung des Überseienden; in ihm erscheint das Prinzip der Erhebung in das eine göttliche, überseiende Wesen in menschlicher Gestalt. Ja auch die trinitarischen Hypostasen sind nur ein symbolischer Ausdruck dafür, dass in der Welt alle Vaterschaft und Sohnschaft von der Urvaterschaft ausgehe; in Gott selbst versinken diese Unterschiede wieder. Wir müssen uns schliesslich ekstatisch in das göttliche Wesen versenken. Alles Endliche ist nur ein Symbol des Absoluten. Christlichen Anstrich gewinnt diese Ansicht dadurch, dass Gott sich als das alles einigende Band der Liebe in der Welt offenbaren soll, und wir durch Christi Vorbild und hierarchische sakramentale Mystagogie zur Liebeseinigung mit Gott erhoben werden sollen. Aber wie Gottes Liebe ekstatisch ist, so auch die des Menschen; beide müssen ihre Natur verlassen, Gott

um zu schaffen, der Mensch um mit Gott eins zu werden. Von Gottmenschheit kann hier kaum die Rede sein. Diese Mystik hat aber weniger sakramental dinglichen als anschaulichen, symbolischen Charakter.

Auch für Maximus Confessor[37]) übersteigt die Vereinigung mit Gott unsere Natur; auch er fasst diese Vereinigung als ein Leiden, das über unsere Natur hinausgeht. Auch für ihn ist die Welt ein Symbol Gottes, die kirchliche Mystagogie durch Anschauung das Mittel des Heils. Nicht mit dem nackten, sondern mit dem fleischgewordenen Logos können wir uns einen, er muss sich nach unserer Fassungskraft richten, indem er durch Geschichten, Rätsel, Gleichnisse und Parabeln mit uns spricht. Auch nach ihm wird durch den Kultus der Kirche die Vereinigung mit Gott vermittelt. Aber einmal ist doch für ihn der Logos auch sittliches Vorbild, weshalb er im ethischen Interesse die Zweiwillenlehre annimmt; wir sollen ferner durch diese Mittel dazu kommen, den Logos an sich zu schauen, soweit es Menschen möglich ist, worin die Selbständigkeit unserer Natur gewahrt wird gegenüber dem Selbstverlust der Ekstase. Er begnügt sich nicht mit dem metaphysischen Gott; er erklärt es für Blasphemie zu sagen, Gott sei nur von Natur gut, von Natur Schöpfer, von Natur Gott, weil er das alles dann nur mit Notwendigkeit, aber nicht mit Freiheit wäre. Vielmehr soll auch die Einigung mit Gott durch den guten Willen zustande kommen; wir sollen barmherzig sein wie Gott, der in der liebevollen Herablassung mit uns leidet; so sollen auch wir Gottes Menschenliebe nachahmen und die Leiden der Leidenden mittragen. Wir sollen ein engelgleiches, praktisches Leben führen und als Gnostiker, soweit es Menschen möglich ist, engelgleiche Gedanken über Gott haben. So erschien der Logos in Christus uns als Vorbild, um fortgesetzt sich mit den Seelen zu einigen, der so deutlich, als es Menschen erreichbar ist, in sich den Vater zeigt. Wie Methodius sagt er: immer wird wollend Christus mystisch geboren, indem er Fleisch wird durch die Erlösten und zur jungfräulichen Mutter die gebärende Seele macht. So sollen wir auch nicht an der Schrift

---

[37]) Vgl. d. Artikel von Wagenmann, H. Realenzyklopädie 2. A., seine Werke bei Migne griech. T. 90, 91. Quaestiones ad Thalassium, Mystagogia, disputatio cum Pyrrho.

hängen bleiben, damit wir nicht unvermerkt statt Gott selbst nur das über Gott Gesagte (τὰ περὶ θεοῦ), empfangen. Es sieht mitunter so aus, als ob Maximus ein Aufsteigen von sinnlichen Vermittlungen durch praktische und theoretische Vervollkommnung zu mystischer Anschauung, die ein Leiden ist, annähme. Aber oft ist ihm auch Theoretisches und Praktisches untrennbar verbunden und das mystische Ziel nicht immer ein blosses Leiden. Er redet von einer der Erkenntnis entsprechenden Liebe κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη, die ihm der Heilsweg ist. Kurz, die Mystik des Maximus ist zugleich ethisch gerichtet, weil ihm Gott nicht bloss überseiendes Sein, sondern zugleich ethisches Wesen ist, das sich mitteilt und die Einheit mit Gott auch in Erkenntnis und Willen sich vollzieht.

Die Mystik setzte sich in den Hesychasten fort, die zwischen dem nicht Mitteilbaren und dem Mitteilbaren, den Energien in Gott unterschieden, seinen Lichtkräften, in die sich der Mystiker versetzen kann. Nicephorus u. a. bestritten diesen Unterschied und nahmen an, dass sich Gott als guter, substantiell Christo, den Gläubigen und der Natur mitteile. Kabasilas[38]) hält den Unterschied fest, lässt das Mitteilbare Gottes in Christo erscheinen, dessen menschliche Natur vergottet wird, die im mystagogischen Kult den Gläubigen zuteil wird, jedoch nicht ohne ethischen Einschlag, sofern Gottes Liebe in Christus die Seele verwundet, in uns ein Verlangen erweckt, die Seele mit der Macht seiner Liebe in sich hineinzieht. Da das Menschengeschlecht auf Christus hin geschaffen ist, so sind wir in dieser Liebe frei; diese Vereinigung mit ihm ist uns natürlich.

Der Gegensatz von Mystik und Scholastik, wie er sich in der griechischen Kirche zeigt, kehrt in dem Mittelalter und im Protestantismus wieder. In der griechischen Kirche zeigt sich der noch nicht harmonisierte Gegensatz zwischen einer metaphysischen und einer ethischen Denkweise. Die Vergottung durch Erkenntnis und Liebe wie die metaphysische und physische Vergottung gehen nebeneinander her. Gott als Ethischer und Selbstbewusster und Gott als die absolute Monas sind noch nicht in Einklang gebracht. Aber man wird, um billig zu sein, sich erinnern, dass dem Polytheismus gegenüber die Einheit, Einfachheit und Absolutheit Gottes eine wichtige Errungen-

---

[38]) Gass, Die Mystik d. Nic. Kabasilas. 1849.

schaft war, die man doch immer trinitarisch ergänzen wollte. Auch ist zu beachten, dass in der griechischen Kirche das Interesse an der rationalen Auffassung des Christentums nicht erloschen ist, das Christentum macht uns der göttlichen Vernunft und Liebe teilhaft, vereinigt uns im Geist mit dem Logos, wie auch die Mystik von philosophischen Christen spricht. Das positive Anschauungsmaterial ist hier das Vehikel für die unmittelbare Gottesgemeinschaft, für das Vergottetwerden, das sich doch immer durch wahre Erkenntnis oder anschauende Liebe vollzieht, wie Origenes schon gewollt hatte, wenn auch in dieser späteren Zeit seit Athanasius die metaphysisch-naturhafte Vergottung nebenhergeht und die menschliche Seite verkürzt wird.

II. Die Entwicklung im Abendland bis zum Mittelalter. Die Bedeutung Augustinus.

§ 24. Man kann, wie schon bemerkt, vieles dafür anführen, dass die morgenländische und abendländische Kirche bis an die Grenze des Mittelalters nicht bloss äusserlich eine Kirche dargestellt, sondern dass sie auch in beständiger Wechselwirkung gestanden haben. Wie bei der Lehrbildung in bezug auf Christologie und Trinitätslehre das Abendland, besonders Rom, bedeutsam eingegriffen hat, so haben auch die Hauptstreitigkeiten des Abendlandes über die Lehre vom freien Willen, von der Gnade, von der Sünde, von der Kirche und den Sakramenten das Morgenland ergriffen. Der Pelagianer Caelestius wurde auf der Synode zu Ephesus (431) verdammt, und die hierarchische Organisation der Kirche ist ebenso beiden Hälften gemeinsam wie der Bilderstreit. Und doch ist es nicht zu leugnen, dass der Charakter des Abendlandes so verschieden ist von dem morgenländischen, dass sich die Trennung beider Kirchen lange vorbereitet hat. Zwar ist auch im Abendlande der Zwiespalt zwischen der metaphysischen und ethischen Auffassung des Christentums nicht zur Harmonie gebracht worden und hat sich in der Lehrbildung gezeigt, wenn von einer „Masse des Verderbens", einer unpersönlichen Gnade, einem unpersönlichen Kircheninstitut, einer dinglichen Heiligkeit, von unpersönlichen Gnaden-

mitteln die Rede ist. Aber die Fragen, die im Vordergrunde des Interesses standen, waren praktischer Natur, der Wille wurde besonders betont, während im Orient die Erkenntnis und die Anschauung überwog. Das zeigt sich schon an der Art, wie die römischen Bischöfe in die Streitigkeiten der Christologie eingriffen, wo sie, unbekümmert um die theoretische Lösung der Schwierigkeiten, im praktisch-kirchlichen Interesse Formulierungen durchsetzten, die die Grenzen festsetzen sollten, innerhalb deren die christliche Erkenntnis sich zu halten habe. Die Differenz zeigt sich aber ebenso in der Behandlung der Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, wie in der Behandlung des Kirchenbegriffs. Das Christentum ist im Occident die Religion der Gottmenschheit, welche dieselbe im Willen realisiert. Das ist aber nicht so zu verstehen, als ob der Wille des einzelnen hervorgekehrt würde. Vielmehr ist dieser so schwach, dass weit stärker als im Orient die Erlösung, die Befreiung von der Sünde durch die Gnade hervorgehoben und der Mensch an die erziehende Kirche verwiesen wird, die als Versöhnungsanstalt, als heilige Kirche die Einheit mit Gott realisiert, von der der einzelne abhängig ist. Der Zusammenhang der Gattung in der Erbsünde und in der Kirchengemeinschaft tritt in steigendem Masse in den Vordergrund, und wenn im Orient die menschliche Natur hervorgehoben wird, die Christus vergottet hat, an der der einzelne teilhaben kann, so vertritt im Occident die Stelle der menschlichen Natur mehr und mehr die Kirche, das corpus Christi mysticum, der unus Christus, der mit der Kirche gelegentlich fast identifiziert wird. Selbst die Christologie und die Gottes- und Trinitätslehre zeigen Nuancierungen im Sinne der Bevorzugung des Willens. Die Betonung der Unfähigkeit des Willens führt auch zu einer weit schärferen Beurteilung der Leistungen der vorchristlichen Welt. Es ist Augustinus, der im Occident eine ähnliche Stelle einnimmt wie Origenes im Orient, der den Unterschied der occidentalischen Geistesrichtung von der orientalischen typisch darstellt. Dass das Mittelalter seine Lehre nur in modifizierter Form anerkannte, entspricht ebenfalls der Tatsache, dass auch die Trinitätslehre und Christologie des Origenes nur in modifizierter Form zur Anerkennung kam. Wir betrachten zunächst die Lehre von der Sünde und Gnade, die Lehre von der Kirche,

die Christologie, die Gottes- und Trinitätslehre; in allen diesen Gebieten hat Augustin eine hervorragende Rolle gespielt. Um aber zu sehen, welche Richtung die Lehre nahm, müssen wir gelegentlich etwas vorgreifen, da sich erst aus den Konsequenzen, die später erst ganz gezogen wurden, die Geistesrichtung der Zeit erkennen lässt und die Differenz des Orients vom Occident sich voll offenbart. Sodann ist Augustinus in seiner Gesamtanschauung darzustellen, und endlich sind noch diejenigen Männer zu berühren, die auch im Westen das Christentum als rationale Religion geltend machten, unter denen einer, ähnlich wie der Damaszener, den Ertrag der gesamten Bildung zusammenzufassen sucht, ohne sich freilich wie jener auf die Dogmen der Kirche näher einzulassen.

1. Die Ausbildung der Lehre von der Kirche als praktischer Erziehungs- und Versöhnungsanstalt.

§ 25. Wie die Kirche als Lehrauktorität, als apostolische und unfehlbare, sich ausbildete, haben wir gesehen. Im Abendland war es noch ein anderes Interesse, das man an der Kirche hatte, das praktische. Hieraus begreift sich, dass man an den Unterschied zwischen der empirischen und idealen Kirche nicht dachte. Man reflektierte auf ihre praktische Aufgabe und Betätigung. Da kam besonders das Prädikat der Heiligkeit in Betracht. Schon bei Paulus sind die Gemeinden die prinzipiell Geheiligten. Die Heiligkeit kann nun zunächst in den Personen liegen und das ist dem ursprünglich Christlichen am verwandtesten, wo die Kirche aus gläubigen Personen bestand. Die Montanisten[39]) vertraten diesen Standpunkt; sie wollten eine Gemeinde der Heiligen darstellen. Tertullian will als Montanist eine Kirche des Geistes durch geistliche Menschen im Gegensatz zu der äusseren Kirche als Zahl der Bischöfe. Die Montanisten widersetzten sich der zweiten Busse, d. h. der Wiederaufnahme derer, die um schwerer Sünden willen ausgeschlossen waren (Tertullian, de pudicitia). Tertullian hatte freilich vor seiner montanistischen Zeit die zweite Busse zugelassen und Sündenbekenntnis vor der Gemeinde, Reue und

---

[39]) Bonwetsch, Geschichte des Montanismus 1881. Belck, Geschichte des Montanismus 1883.

den Rat der Genugtuung verlangt (de poenitentia), womit der Ansatz zu dem späteren Bussakrament gegeben ist, nur dass auch die Märtyrer das Recht der Wiederaufnahme in die Gemeinde hatten und die Busse noch öffentlichen Charakter trug. Der pädagogische Charakter der Kirche kündigte sich hier jedenfalls an. Callistus[40]) von Rom erkannte die Unvollkommenheit der Personen in der Kirche an, die er der mit reinen und unreinen Tieren angefüllten Arche verglich, und gestattete die zweite Busse in erweitertem Masse. Dafür aber betonte er das bischöfliche Amt, wie schon Ignaz auf das bischöfliche Amt das grösseste Gewicht, besonders im Interesse der Einheit der Gemeinde gelegt hatte. Der Bischof kann nach Callistus, auch wenn er zum Tode sündigt, nicht abgesetzt werden und hat das Recht der Absolution. Die kirchliche Ansicht des Callist drang durch gegen die Betonung der persönlichen Heiligkeit seitens der Montanisten. Allein die Novatianer wollten die strengere Bussdisziplin gegenüber den Gefallenen (Lapsi) in der decianischen Verfolgung aufrecht erhalten, um die Kirche rein zu erhalten. Dagegen wandte sich Cyprian[41]) und wollte sie in die Kirche aufnehmen. Die Kirche besteht nach ihm nicht aus heiligen Personen. Für Cyprian war die Einheit und Heiligkeit der Gesamtkirche in der Einheit der Bischöfe repräsentiert. Zwar fand er in der Einheit der Kirche auch die brüderliche Liebe garantiert; aber vor allem sah er in der äusseren Organisation, in der Einheit der Bischöfe die einheitliche Macht, welche zugleich ihre Heiligkeit als Erziehungsinstitut bewahren musste. Darüber aber schwankt Cyprian noch, ob die auktoritative Stellung des Bischofs von seiner persönlichen Tauglichkeit abhängig sei, ob die Amtshandlungen bei persönlicher Unheiligkeit Gültigkeit und Erfolg haben könnten oder nicht. Hier setzten die Donatisten[42]) ein, welche die Heiligkeit der Kirche vor allem in der persönlichen Heiligkeit der Bischöfe garantiert fanden und, um die Kirche rein zu erhalten, jede Verbindung derselben mit dem Staate perhorreszierten.

---

[40]) Rolffs, Das Indulgenzedikt des Bischofs Kallist. Texte u. Unters. XI, 3.

[41]) Fechtrup, D. hl. C. 1878. O. Ritschl, C. v. K. u. d. Verfassung d. Kirche 1885. Götz, Busslehre Cyprians 1895. Cypr. de unitate ecclesiae, de lapsis u. Briefe. Migne lat. Tom. IV.

[42]) Thümmel, Zur Beurteilung d. Donatism. 1893.

Diese Position wurde von Optatus von Mileve (de schismate Donatistarum) und von Augustin[43]) bestritten: die irdische Kirche soll nicht auf die Heiligkeit der Personen ihre Heiligkeit stützen; Spreu und Weizen sollen beisammen sein in der irdischen Kirche; die Heiligkeit der Personen ist erst in der Zukunft zu erwarten, in der vollendeten Gemeinschaft der Prädestinierten. Vielmehr ist die Heiligkeit der Kirche im Klerus garantiert, der durch die Ordination einen character indelebilis (einen unzerstörbaren Charakter) erhalten hat. Der Priester hat das Recht, die Sakramente, insbesondere die Taufe zu verwalten, und die Gültigkeit der Amtshandlungen hängt nicht von der persönlichen Beschaffenheit des Klerikers ab. Die Gnade ist an die Vermittlung der Priester gebunden. Ohne Taufe gibt es kein Heil, nicht einmal für die ungetauft sterbenden kleinen Kinder. Die Ordination nennt Augustin aber geradezu das Sakrament des Gebens der Taufe. Der Priester hat ferner allein das Recht zu opfern; der eine Christus wird geopfert, der Leib und das Haupt; ihm zerfliesst Christus mit der Kirche, die für den einzelnen, ja auch für Verstorbene, durch ihr Opfer eintritt. Wenn die Kirche allein den Liebesgeist enthält und nur in ihr die Liebe erhalten wird, so widersetzt sich der Schismatiker der Liebe, wenn er sich der Einheit der Kirche widersetzt; ja die ethische Liebeseinheit wird zur Zwangseinheit, „zwingt sie einzutreten", cogite intrare. Für Augustin ist die Kirche also die Garantie des Heils durch ihre Organisation, an die der heilige Geist gebunden ist. Sie ist eine heilige Kirche, die den Erdkreis erobert hat, und deshalb ist sie auch die allgemeine Kirche. Sie wird von ihm mit dem Gottesstaat identifiziert und tritt als Erziehungsanstalt an die Stelle des antiken Staates. Sie hat als der wahre Gottesstaat das absolute Recht. Der Staat ist gottlos, wenn er der Kirche nicht seine Macht zur Verfügung stellt, die Ehe muss durch die Kirche geheiligt werden, das Eigentum durch fromme Gaben. Die Ethik endet hier in kirchlicher Weltbeherrschung, der nur die mönchische Zurückziehung aus der Welt noch übergeordnet ist. Augustin hat den römischen Kirchenbegriff gebildet, wenn er auch im Papsttum noch nicht mehr sieht als den Typus der einheitlichen Kirche. Der einzelne ist

---

[43]) Vgl. meine Schrift „Augustinus".

nicht im Religiösen, nicht im Sittlichen, nicht in der Erkenntnis selbständig. „Dem Evangelium würde ich nicht glauben, wenn mich dazu nicht die Auktorität der Kirche bewöge." Als Resultat der Entwicklung ergiebt sich also, dass alle Versuche, die Heiligkeit der Kirche in den Personen zu finden, scheiterten und die Ansicht zum Siege kam, welche die Heiligkeit, Einheit, Unfehlbarkeit der Kirche in der Organisation, in der Ordination, in dem Priesterstand garantiert fand, von dem alle Gnaden ausgehen durch die Vermittlung der Sakramente. Die Kirche hat die Aufgabe, durch ihre Versöhnungsanstalt und Erziehung das Reich Gottes auf Erden zur Herrschaft zu bringen. In dieser Gebundenheit des Geistes an die Institution offenbart sich ein unpersönlicher, dinglicher, physisch-metaphysischer Charakter der Lehre. Da half es nichts, wenn Augustin gelegentlich als das corpus verum die Gemeinschaft der Heiligen bezeichnet, die durch den Liebesgeist geeint sind, die in dem corpus permixtum vorhanden sind, aber nicht abgetrennt werden können. Ebensowenig half da die Opposition eines Jovinian und Vigilantius, welche die innere Lebens- und Glaubensgemeinschaft, die innere Seite der Kirche von der äusseren unterschieden, nach der inneren Seite alle Christen gleich taxierten und sich gegen das Mönchtum, den Cölibat der Geistlichen, Märtyrerkult richteten. Vielmehr trat die Konsequenz der Betonung der Organisation immer mehr auch nach der Seite der Disziplin und der Rechtsverfassung hervor. Dionysius exiguus sammelt Ende des fünften Jahrhunderts die Dekretalen der Päpste von Siricius bis Anastasius II. und den codex canonum ecclesiasticorum; die pseudoisidorischen Dekretalen aus dem neunten Jahrhundert gehen darauf aus, die geistliche Macht, insbesondere die Macht Roms zu steigern. So wird die Kirche zu einer priesterlichen Rechtsanstalt, die nach oben die Versöhnung beständig erneut, nach unten die Gnade im Sakrament der Taufe und in der Sündenvergebung in Verbindung mit der kirchlichen, erziehenden Disziplin vermittelt.

In bezug auf die Ausgestaltung des Sakramentsbegriffes ist es interessant zu sehen, wie different die Ausbildung desselben im Morgenland und im Abendland verläuft. Nachdem Paulus Taufe und Abendmahl als die besonderen heiligen Handlungen herausgehoben hatte, in denen er die

Gemeinschaft mit dem Leib Christi, der Gemeinde und mit Christus bald symbolisch, bald realistisch fand, so ging eine symbolische und eine realistische Auffassung nebeneinander her. Die Gnostiker hatten besonders auf mysteriöse Handlungen grosses Gewicht gelegt und der griechische Mysterienkult mag Einfluss auf die Vorstellung von den Sakramenten ausgeübt haben. Doch blieben diese Vorstellungen noch unbestimmt und wurden noch nicht zu einer eigentlichen Lehre ausgestaltet, da die Meinung, dass die Taufe durch die Bluttaufe ersetzt werden könne und dass das Abendmahl keine Notwendigkeit zum Heil habe, noch von Origenes vertreten war, wenn daneben auch schon bei Ignaz das Abendmahl ein Heilmittel der Unsterblichkeit heisst und ein Justin von einer Verwandlung im Abendmahl geredet hatte, und in der Taufe eine Verbindung des heiligen Geistes mit dem Wasser nicht selten angenommen wurde, wobei übrigens die Unbestimmtheit der Bildersprache in Rechnung zu ziehen ist. Erst als im Orient[44]) durch die gesteigerte Christologie der Satz zur Geltung kam, dass Christus die menschliche Natur geheilt habe, wurde die Mitteilung dieser vergotteten menschlichen Natur besonders in dem Abendmahl angenommen. Die Ansicht, welche in den Sakramenten symbolische Handlungen sah, die noch Euseb, Theodoret, Gelasius u. a. verteidigt hatten, wenn sie zwischen Bild und Sache geschieden wissen wollten, musste weichen. Der Areopagite, der die mystagogische Bedeutung der irdischen Hierarchie hervorhob, hatte auch die Sakramente im Anschluss an antike Mysterienvorstellung als Weihen betrachtet, wobei freilich zu beachten ist, dass selbst ihm diese Weihen sich wieder in Symbole auflösen, wie ja auch Gregor Nyss. die Vergottung unserer Natur im Sakrament idealistisch aufgefasst hatte (s. o. S. 81 f.). Wenn aber im Orient die Sakramente zur Vergottung der menschlichen, geistigen und leiblichen Natur, zur Erleuchtung und zur Befreiung von der Vergänglichkeit dienen sollen, und besonders im Abendmahl der einzelne in u n m i t t e l b a r e Verbindung mit der durch Christus vergotteten menschlichen Natur tritt, so ist im Occident besonders seit Augustin das Sakrament an die Kirche gebunden, Ordination und Taufe geben einen indeleblen Charakter; ohne

---

[44]) Vgl. Steitz, Abendmahlslehre der griech. Kirche. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. 10—13.

die Taufe kann niemand selig werden und das Abendmahl ist die Inkorporation in die Kirche und die Selbstdarbringung der Kirche im Opfer. Wenn Augustin noch die Ordination als das Sakrament, das zum Taufen berechtigt, bezeichnet hatte, so trat, als die Kindertaufe allgemein wurde, die Taufe gegen das Abendmahl und die Disziplin, die Busse zurück, da die als Kinder Getauften doch wieder für ihre neuen Sünden neue Gnadenmittel bedurften. So wurde das Abendmahlsopfer und das Bussakrament weit wichtiger. Wenn Augustin das Abendmahl noch symbolisch zu deuten schien, so darf man doch nicht vergessen, dass man nach ihm nur an Christus teilhat, wenn man an der Kirche teilhat, und dass im Abendmahl die Inkorporierung in die Kirche als den mystischen Leib Christi sich realisiert, wodurch die symbolische Bedeutung des Sakraments bedeutend abgeschwächt ist. Leo der Grosse und Gregor der Grosse aber nahmen die Realität des Leibes und Blutes im Abendmahl an und Gregor[45]) meinte, dass Christus zu unserer Absolution im Mysterium des Opfers aufs neue geopfert werde, ein Gedanke, dem die gregorianische Messe Ausdruck gab und den sie kultisch befestigte, und nachdem der adoptianische Streit zugunsten der Lehre entschieden war, dass der Mensch Christus zu Gott verklärt sei, war es nur natürlich, dass diese Aufhebung alles Endlichen, Menschlichen in das Göttliche in der Transsubstantiationslehre ihren Ausdruck fand, in welcher die natürlichen Elemente in den Leib und das Blut Christi verwandelt wurden. Indem Augustin den supernaturalen Charakter der Gnade, die Mittlerschaft der Kirche, die dingliche Wirkung des Sakraments behauptet hatte, war es natürlich, dass nach dem Kampf des Paschasius Radbertus[46]) († 865), der in seiner Gesamtanschauung an Augustin anknüpfte, gegen Hrabanus Maurus und Ratramnus[47]) und des Lanfranc[48]), † 1089 (de corpore et Sanguine domini adv. Berengar. Migne T. 150), gegen Berengar (Liber de sacra coena) im Abendmahl, d. h. im Mittelpunkt des Kultus die Vernichtung der natürlichen Elemente durch die göttliche Allmacht, die naturhafte Wirksamkeit des Sakraments, ein beständiges Opfer

[45]) Migne lat. 75—79. Lau, Gr. d. Gr. 1845.
[46]) Liber de corpore et sanguine Domini. Migne lat. T. 120.
[47]) R., De corpore et sanguine Domini.
[48]) Schwabe, Studien zur Geschichte des zweiten Abendmahlsstreites. 1886.

des Leibes Christi durch den Priester, die sakramentale Versöhnung und Heiligung durch die Kirche fixiert wurden. Wenn die Kirche das Heil durch ihre sakramentale Institution nach Augustin vermitteln sollte, so war es nur natürlich, dass dieselbe Vorstellung, die Augustin von der Wirksamkeit der Taufe hatte, auch auf das Abendmahl ausgedehnt wurde, das doch Augustin schon als das Mahl der Inkorporation in die Kirche bezeichnet hatte, und dass die Auffassung, nach der die Einheit der Menschen mit Gott an die mit Sakramenten ausgerüstete Kirche gebunden ist, schliesslich auch im Mittelpunkt des Kultus und der Lehre von diesem ihren Ausdruck fand. Schliesslich kam man im Mittelalter dabei an, dass die Ordination dem Priester das Recht verleihe, nicht nur das unblutige Messopfer darzubringen, sondern den Leib Christi zu machen, damit er ihn opfern und damit die Versöhnung gegenwärtig halten könne, die er in der Absolution jedem vermittelt, während man in der griechischen Kirche dabei stehen blieb, dass der Priester als Liturg den heiligen Geist anruft, damit Christus das Brot zu seinem Leibe mache, dessen Genuss unmittelbar unsere Natur vergottet. Die mittelalterliche Kirche ist priesterliches Versöhnungs- und Erziehungsinstitut geworden, in welchem die Einheit mit Gott auf supernaturalem Wege hergestellt wird und trägt als Institut juristischen Charakter.

2. Die Lehre von der Sünde und Gnade.

§ 26. Der zweite Punkt, in dem sich die Differenz zwischen Morgenland und Abendland offenbarte, ist die Lehre von der Sünde und Gnade. Es sind vom Anfang an im Christentum zwei Richtungen zu unterscheiden, die eine, welche die vorchristliche Welt als verkehrt und verfallen betrachtet, und eine andere, welche an sie anknüpfte. Die letztere Richtung machte sich mehr bei den Griechen, die erste mehr im Abendland geltend. Auf der morgenländischen Seite hatte man immer die Freiheit stark betont; die Sünde beruht in dem Mangel an Erkenntnis, in Verwirrung durch Sinnlichkeit, in dem Überwiegen der Sinnlichkeit, in der Herrschaft der Dämonen über den Menschen, ohne dass durch dieses alles die Freiheit aufgehoben wäre und ohne dass man eine Vererbung der Sünde behauptet hätte. Man hielt es hier für notwendig, den freien Willen an-

zuerkennen und nur der Tod wurde teilweise mit der Sünde Adams in Beziehung gesetzt, wie von Athanasius, Chrysostomus u. a., teilweise aber auch als etwas an sich mit der menschlichen Natur notwendig Gegebenes angesehen, wie von Clemens Alex., Theodor von Mopsv. Sobald aber stärker die menschliche Natur hervorgehoben wurde, wurde allerdings die Sünde zwar nicht als Erbsünde angesehen, aber doch als der menschlichen Natur zukommend, ohne dass freilich deshalb die Freiheit wäre in Abrede gestellt worden. Wenn Christus die menschliche Natur heilt, wenn nichts geheilt ist, was nicht von ihm angenommen ist, so ist doch schon darin enthalten, dass die menschliche Natur verdorben sei, wenngleich der einzelne mit seiner Freiheit sich das Heil aneignet, wie u. a. Chrysostomus[49]) meint, die von Adam stammende Vergänglichkeit könne zwar zum Antrieb der Sünde werden, aber hebe die Freiheit nicht auf. Mit dem sterblich gewordenen Leibe sei zwar Begierde, Zorn, Schmerz gegeben; diese seien aber an sich keine Sünde, sondern nur das zügellose Unmass derselben (Homil. 13 § 1). Wenn wir wollen, wird Gott uns helfen. Ganz anders war die Richtung im Abendland, die sich immer mehr präzisierte. Nach Irenäus[50]) ist die Sünde darin begründet, dass Adam zuerst nur die Seele, aber nicht den Geist erhalten hatte; die Sünde ist providentiell, insofern wir erst durch sie zur vollen Erkenntnis des Wertes des Guten kommen. Infolge von Adams Sünde, die doch zugleich seiner Freiheit zugeschrieben wird, ist der Mensch dem Tod und Teufel verfallen. Arnobius[51]) erkennt die angeborene Schwäche, den Hang zu Verschuldungen und Gelüsten an, aber wenn wir Gottes Gaben zu verdienen streben, empfangen wir den Willen der Unschuld und reinigen uns von dem Schmutz der Übeltaten. Lactantius[52]) geht in seiner dualistischen Auffassung so weit, dass der Mensch aus Widerstrebendem gemacht sei, aus Seele und Leib. Aus dieser Doppelnatur entsteht die Sünde und deshalb muss dem Menschen ein Gesetz gegeben werden, das in Christus dem lebendigen Gesetz erscheint, damit wir sehen, dass wir ihm folgen können.

---

[49]) Förster, Chrysostomus S. 79 f.
[50]) Adv. Haeres. III, 23. IV, 39. V, 12, 3. c. 19. c. 24, 3.
[51]) Adv. gentes I, 27. II, 64, 65.
[52]) Institutiones II, 13. De ira Dei. 15.

Das Böse ist ihm notwendig, Gott hat es zugelassen, dass durch den Kontrast das Gute erscheine und Gottes Zorn, seine Gerechtigkeit als die notwendige Folie seiner Liebe sich offenbaren könne. Hier ist ein Vorspiel von Augustin, sofern auch nach Augustin das Böse dualistisch begründet ist, da nach ihm der Mensch aus dem noch halb dualistischen Nichts erschaffen ist, dem er sich zuwendet, sofern auch er die Offenbarung der Gerechtigkeit als Folie der Gnade ansieht, sofern endlich auch Augustin vor dem pelagianischen Streit die Freiheit nicht ausschloss. Die Erbsünde tritt bei Tertullian[53]) deutlich hervor im Zusammenhang mit seiner traduzianischen Seelenlehre, welche sich die übrigen Seelen von der Seele Adams abzweigen lässt. Er hat den Ausdruck Ursünde, vitium originis, gebildet. Die Erbsünde zerstört zwar die Freiheit nicht, daher er auch die Kindertaufe nicht für nötig hält, zumal sie den Kindern nicht zugerechnet wird. Trotzdem sagt er aber, das Böse sei dem Menschen zur anderen Natur geworden. Auch Cyprian[54]) redet von dem Schmutz der alten Infektion und sieht schon in der Erbsünde den Grund für die Kindertaufe. Hilarius Pict. (Tractatus in Psalm 118 Litera IV, V, XXII, XIV) erkennt ebenfalls an, dass wir in Sünden empfangen werden, dass in dem Irrgang Adams das ganze Geschlecht abgeirrt ist; trotzdem ist auch nach ihm die Freiheit noch nicht vernichtet, wenn auch Gott den Willen kräftigen muss, dass er im Guten wächst und beharrt. Ambrosius[55]) hat ebenso die Erbsünde, ja sogar die Erbschuld betont; uns ist nur die Freiheit geblieben, das Heil aufzunehmen. Diesen Standpunkt nahm im wesentlichen auch Augustin vor dem pelagianischen Streit ein. Man sieht, während im Orient die Sünde Schwäche der Erkenntnis, Sinnlichkeit ist, ohne dass die Freiheit dadurch aufgehoben wäre und ohne Anerkennung der Erbsünde, fiel im Abendland ein viel grösseres Gewicht auf den Gattungszusammenhang, auf das angeborene, ja ererbte Verderben, neigte man vielmehr zu einer pessimistischen Auffassung der vorchristlichen Welt und erkannte schliesslich nur noch die Freiheit an, die Gnade aufzunehmen; die Sünde ist hier weit mehr in den

---

[53]) De baptismo 18. De anima 40, 41. De carne Christi 16. De testimonio animae c. 3.

[54]) De lapsis 33. Ep. 59.

[55]) Förster, Ambrosius. Vgl. meinen Augustin S. 146 f.

Willen und in die Ohnmacht des Willens verlegt. Dieser Gegensatz kam zum vollen Bewusstsein im pelagianischen Streit, wo Pelagius den Freiheitsstandpunkt und Augustin den pessimistischen Standpunkt gänzlicher Ohnmacht und Unfreiheit auf die Spitze trieb, um schliesslich alles auf die Gnade zu stellen.

Pelagius[56]) mit seinen Schülern Caelestius, Julian von Eclanum u. a. lehrt einen völlig freien Willen, der sich immer wieder frei entscheiden kann. Daher leugnete er die Erbsünde völlig, nahm den Tod als eine Naturbestimmtheit an. Der Zusammenhang der Sünde ist nur durch das Beispiel, die Nachahmung und Gewohnheit hergestellt, ohne dass diese Faktoren die Freiheit irgendwie beeinträchtigen oder zur Sünde nötigen könnten. Die Gnade besteht hier hauptsächlich in dem Geschenk des freien Willens selbst, in einer Unterstützung des Willens durch Offenbarung des göttlichen Willens, durch Christi Beispiel, durch Prüfungen. Aber das Wollen steht bei uns, und wie der Tod nicht aus der Sünde stammt, so hat auch Christi Auferstehung für uns keine Bedeutung. In bezug auf das Verhältnis zu Gott bleibt Pelagius bei der Willkür stehen und ist deistisch; den Zusammenhang der Gattung hebt er nahezu auf, den Zusammenhang des Ich mit sich selbst ebenso, insofern der freie Wille durch seine Entscheidungen nicht beeinflusst wird. Augustin[57]) hat im Gegensatz zu dieser Ansicht die seine durchgebildet. Er fasst das Verhältnis zu Gott so, dass der Mensch als natura am göttlichen Sein teilhat; aber sofern er von nichts geschaffen ist, ist er endliche Kreatur. Statt nun in der Einheit mit Gott zu bleiben, hat er sich von dem höchsten Sein zu dem geringeren Sein gewendet und damit eine Privation erfahren. Der Mensch hat die göttliche Hilfe, ohne die er nicht hätte gut bleiben können, nicht angenommen, sondern sich auf sich selbst gestellt. So ist die Sünde ein falscher Wille,

---

[56]) Wiggers, Pragmatische Darstellung d. Augustinism. und Pelagianism. 1821. 33. Klasen, Die innere Entwicklung d. Pelag. 1882. Pel., Epistola ad Demetriadem u. Fragmente bei Augustin. Von Julian Fragmente bei Augustin opus imperfectum Libri VI und contra Jul. Libri VI.

[57]) Landerer, Das Verhältnis von Gnade u. Freiheit. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857. Reuter, August. Studien, deren Bedeutung vielfach übertrieben wird. Rotmanner, Augustinismus. 1892. Scipio, A's. Metaphysik im Rahmen s. Lehre v. Uebel. 1886. Mein Augustin 113 f., 162 f., 232 f.

der sich vom höchsten Sein zum geringeren, mit dem Nichts verbundenen Sein richtet, eine verkehrte Liebe, Hochmut, Verkehrung der Ordnung, zugleich aber eine Minderung des Seins. Eben damit ist sie Unfreiheit; sie ist nicht bloss ein einzelner Akt, nachdem der Mensch einmal gefallen ist, ist sie zuständlich; so wird die Sünde Strafe der Sünde; das zeigt sich in der Verringerung der Intelligenz, in der falschen Willensrichtung, in der Heftigkeit der Concupiscentia, der Begierde, im geistigen Tode, der nichts ist als die Gottentfremdung (die übrigens nicht bis zur Vernichtung fortschreiten kann, insofern der Gottentfremdete, selbst der Teufel als blosse Natur gut ist), in dem Verfallensein an den Teufel als an die stärkere Natur. Der Mensch hat Schuld und diese Schuld zeigt sich als Furcht vor den Strafen, die die natürliche Folge der Sünde sind; die göttliche Gerechtigkeit offenbart sich in diesen Strafen; der göttliche Zorn ist nichts als die Strafe, da Gott selbst unverständlich ist. Endlich ist auch der Schmerz ein Zeugnis für ein verlorenes Gut und der leibliche Tod die Folge der Schwäche. Wie die Sünde zuständlich ist, nachdem der erste Mensch durch Freiheit gefallen ist, so vererbt sich auch die Sünde auf dem Wege der Zeugung, da der im Sein depotenzierte nur minderwertige Nachkommen erzeugen kann. Sünde, Strafe der Sünde, Schuld wird vererbt. Die Menschheit ist eine massa perditionis, Masse des Verderbens, die der Besitz des Verderbers, des Teufels geworden ist. Um nun diesen Zustand nicht gänzlich nur als ein Geschick, als ein physisches Erbe für die Nachkommen Adams erscheinen zu lassen und die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit in diesem Zustand sehen zu können, betont er, dass alle in Adam gesündigt haben, eine Ansicht, die an die neuplatonische Weltseele erinnert, in welche Teilseelen eingeschachtelt sind, womit freilich eine selbständige ethische Entscheidung für Adams Nachkommen noch nicht verbürgt ist. Diese Theorie Augustins hat auf seine Geschichtsbetrachtung den Einfluss, dass er die vorchristliche Welt sehr pessimistisch beurteilt; die Liebe zu dem wahren Gott findet sich bei den Heiden nicht; allerdings haben die Neuplatoniker die wahre Gotteserkenntnis gewonnen, aber den Weg zu Gott haben sie nicht gefunden. Das Verderben erstreckt sich eben mehr auf den Willen als auf die Intelligenz, und nur durch die Gnade der Gottheit, die sich in dem von

Anfang an bestehenden Gottesstaat realisiert, kann der Mensch vom Verderben gerettet werden. Der Anknüpfungspunkt für die Gnade bleibt die Natur; denn soweit der Mensch natura ist, ist er gut, weil insoweit noch göttliches Sein in ihm ist. Nicht durch die Natur wird die Gnade verneint, sondern durch die Gnade wird die Natur wieder hergestellt. Wenn der Mensch eben durch seine Wendung zum minderen Sein sündig ist, kann er selbstverständlich sein Sein nicht wieder heben, sondern das kann nur Gott, die Quelle alles Seins.

Die Gnade muss nach Augustin alles tun, aber in den Formen des Willens und der Intelligenz. Die Erleuchtung für sich freilich nützt nichts: es kommt darauf an, dass die Gnade den Willen umbeugt, dass Gott das Glaubenwollen im Menschen erzeugt, damit er dann wollend glaube. Den Anfang, die Fortsetzung, die Beharrung in dem Glauben wirkt Gott. Mit einer wunderbaren geheimen, unaussprechlichen inneren Macht wirkt Gott in den Herzen der Menschen die Offenbarungen und den guten Willen. Auf diese Beseelung durch den Liebesgeist fällt bei Augustin das Hauptgewicht. Er hat die Rechtfertigung als Aufhebung der Schuld nicht für sich ins Auge gefasst. Die Vergebung der Sünden bezieht sich bei ihm mehr auf den Erlass der Strafe, besonders auf die Befreiung aus der Schuldhaft des Teufels und Todes, die durch Christi Tod zustande gekommen ist, der sein Blut dem Teufel als Lösegeld gegeben hat. Indes tritt bei ihm die Befreiung von der Sünde stärker hervor als die von der Schuld. Und wenn er auch hier an Christi Liebe erinnert, so wird diese doch erst dem Sünder zuteil in der Kirche. Nur in der Kirche wirkt der göttliche Liebesgeist. In naiver Weise ist bei Augustin die Wirksamkeit Christi und des Geistes in dem einzelnen und die Vermittlung der Kirche verbunden. Die Gläubigen werden mit Christus ein Christus und dieser eine Christus fliesst ihm mit dem mystischen Leibe Christi, mit der Kirche zusammen. Wie nötig hier die Kirche ist, sieht man schon daraus, dass die ungetauft sterbenden Kinder verloren sind und dass der einzelne für sich keine Heilsgewissheit hat. Ja diese Heilsungewissheit ist eine höchst heilsame Furcht, damit sich der einzelne Mühe gibt, dass er gute Werke tut, besonders die von der Kirche empfohlenen, und so Belohnung empfängt. Wenn Gott

hier auch sein eigenes Werk belohnt, weil der Mensch nur durch die Gnade Gutes tut, so ist doch vom Menschen aus Anstrengung nötig. Indem aber die Kirche sowohl die guten Werke empfiehlt, als auch durch ihre Sakramente, besonders Taufe und Abendmahl, das Mahl der Inkorporation in die Kirche, mit dem auch das versöhnende Opfer der Kirche verbunden ist, den einzelnen an dem ihr eigenen göttlichen Liebesgeist beteiligt, ist die Gnade durch die Kirche vermittelt. Die Sakramente der Kirche und die durch sie vorgeschriebenen guten Werke, die wir, durch den in ihr waltenden Liebesgeist beseelt, vollbringen, sind es, in denen sich die Gnade realisiert.

Für Augustin ist die Sünde überwiegend metaphysisch als Seinsverlust aufgefasst, als Zustand und Erbe; Pelagius kennt nur die formale Freiheit des einzelnen in seinen einzelnen Handlungen, die der Erkenntnis folgen kann. Für Pelagius kommt es deshalb wesentlich auf die rechte Erkenntnis an in Lehre und Beispiel, denen der Wille frei folgen kann, für Augustin auf die Herstellung des rechten Willens durch die Gnade, die sich in der Kirche realisiert. Augustin dringt auf die metaphysische Einheit Gottes und des Menschen. Das Wesentliche der Theorie Augustins ist die Wirksamkeit des göttlichen Geistes im Willen, der in der Kirche pädagogisch erzieht und der durch die Sakramente dem gefallenen Menschen die Seinskraft wiedergibt. Für Augustin ist das Christentum Willensreligion, gerade weil er den Willen als ohnmächtig ansieht, muss ihn die Gnade beleben. Wenn Pelagius den Menschen nur zu dem göttlichen Gebot in Beziehung bringt, dem der Wille zustimmen kann oder nicht, will Augustin eine innigere Einheit Gottes und des Menschen durch die ihm immanente Gnade. Während jener deistisch ist, neigt dieser eher zum Pantheismus. Aber auch von Augustin ist die völlige Vereinigung Gottes und des Menschen nicht erreicht; die Welt ist das mit Negation gemischte Sein, und wenn sie ganz mit Gott eins wäre, müsste sie in Gott untergehen. Der Mangel an Heilsgewissheit, die Furcht lässt eine volle Einheit mit Gott nicht zu; ja er kommt auch selbst wieder dazu, dass der einzelne durch gute Werke das Heil verdienen kann; mag immerhin Gott dieselben hervorbringen, der Mensch wirkt sie zugleich aus Furcht und seines Heiles nicht gewiss.

Zweifellos tritt besonders durch Augustin die Lehre von der Sünde, von der Gnade, von der Kirche in den Mittelpunkt des christlichen Bewusstseins. Wir finden aber auch hier dasselbe Schwanken zwischen Metaphysik und ethischen Interessen wie im Orient in der Christologie und Gotteslehre. Einmal erweist sich die Auffassung der Sünde wie der Gnade metaphysisch, als Verminderung und Wiederherstellung des Seins, und unpersönlich, sofern die Sünde physisch vererbt, die Gnade durch die Gemeinschaft der Kirche in Sakramenten mitgeteilt wird. Sodann will er aber doch die Liebe als die Grundrichtung und Betätigung des Willens auf Grund göttlicher Inspiration anerkennen. Auch von Gott angesehen tritt bald die unpersönliche Gnade mit dem metaphysischen Sein in den Vordergrund, bald der Gnadenwille der Erwählung, der sich auf die einzelnen richtet. Nur ist freilich dieser Gnadenwille willkürlich, insofern er die Gefässe der Gnade erwählt, die Gefässe des Zorns verwirft, an den einen seine Barmherzigkeit, an den anderen seine Gerechtigkeit offenbart. Da nun so die Menschen nur Mittel für Gottes Offenbarung werden nach willkürlicher Auswahl, so tritt auch hier mehr die metaphysische Macht als die Liebe hervor, und wenn die Prädestinierten als noch nicht Geborene schon Söhne Gottes sind, so wird dadurch die sittliche Betätigung nur die Folge der willkürlichen Erwählung.

Wenn aber auch das Ethische bei Augustin unter der metaphysisch-physischen Betrachtung der Sünde und Gnade litt, so hat er doch die Einsicht zur Geltung gebracht, dass es im Christentum auf den Willen und seine Beseelung durch den göttlichen Geist ankomme. Auch die Art, wie man sich den Einfluss der Gnade auf den Willen vorstellte, hat er dauernd beeinflusst, insofern sie durch die Kirche teils sakramental, teils durch kirchliche Pädagogik bestimmt ist, teils in mystischer Form sich in den Seelen betätigt. Der bei Augustin nicht völlig ausgeglichene Gegensatz zwischen der Alleinwirksamkeit der Gnade und der Tätigkeit des Subjekts ist geblieben, ja im Mittelalter dahin gesteigert, dass, wo die Gnade wirkt, das Subjekt nichts tut, im Sakrament, während auf der anderen Seite das Subjekt verdienstliche Werke tut. Einzelne knüpften zwar an seine Prädestinationslehre in dem Sinne an, dass sie die

Vermittlung der Kirche durch dieselbe überflüssig machen wollten, was bei Augustin nicht der Fall war, vermochten aber im Mittelalter nicht durchzudringen.

Zunächst gelang es zwar Augustin, die Verurteilung der pelagianischen Lehre durchzusetzen auf einem Konzil von Karthago (418), auch zu Rom unter Zosimus und auf dem Konzil von Ephesus (431). Aber Augustins Lehre wurde zu Ephesus nicht akzeptiert. Seinen Anhängern Prosper Aquitanus, Fulgentius von Ruspe u. a. traten Cassian[58]) und Faustus von Riez[59]) mit einer vermittelnden Theorie entgegen, welche den Menschen für sittlich geschwächt hielt, aber doch fähig, die Gnade anzunehmen, die mit unserem Willen kooperiert, was Cassian auch besonders im Interesse der freien Erfüllung der evangelischen Ratschläge betonte, deren Verdienstlichkeit ja Augustin auch anerkannt hatte. Gegenüber der semipelagianischen Synode von Arles, 472 (Hahn, Bibl. d. Symb. 217 f.) entschied die Synode von Orange, 529 (Hahn, Bibl. d. Symb. 220—227) unter Führung des Caesarius von Arles[60]) und in Übereinstimmung mit dem römischen Stuhl sich dahin, dass der Wille so geschwächt sei, dass keiner ohne Gnade zum Glauben kommen könne, dass aber nach Empfang der Taufgnade die Getauften unter Christi Beihilfe das zum Heil Gehörige erfüllen sollen und können, wenn sie treu arbeiten wollen. Es gebe keine Prädestination zum Bösen. Die Gnade wird hier also im wesentlichen als die k i r c h l i c h - s a k r a m e n t a l e Gnade bezeichnet, auf Grund deren der Mensch seine Freiheit in dem zum Heil notwendigen, d. h. den guten Werken zu betätigen vermöge. Augustins Betonung der Sakramentsgnade der Kirche und der guten Werke ist also viel einflussreicher geworden als seine Lehre von der A l l e i n wirksamkeit der Gnade und der Erwählung. Gregor der Grosse[61]) nimmt einen ähnlichen Standpunkt ein, nur dass er die sakramentale Seite noch weiter ausbildet. Durch die Taufe werden alle vor ihr begangenen Sün-

---

[58]) De coenobiorum institutis. Hoch, Die Lehre Joh. Cassian von Natur und Gnade. 1894.

[59]) De gratia Dei et humanae mentis libero arbitrio L. II.

[60]) Arnold, Caesarius v. A. 1894.

[61]) Lau, Gregor d. Gr. 1845. Wolfsgruber, Gr. d. Gr. 1890. Expositio Moralium. Homil. in Ezechiel I. II., in Evang. I. II. Migne lat. 75—79.

den und die Erbsünde aufgehoben. Für die Sünden nach der Taufe müssen wir aber aufs neue Busse tun, zu der neben Reue und Bekenntnis auch die Genugtuung des Werkes gehört. Die Gnade ist also an die sakramentale und erziehende Kirche geknüpft, und die Gnade wirkt dahin, dass die Freiheit sich mitbetätigen kann, besonders um die evangelischen Ratschläge zu befolgen. Der gottschalksche Streit über die Prädestination machte erst vollständig deutlich, dass man nicht gewillt war, auf die göttliche Erwählung den mystischen Glauben der Person unabhängig von der Kirche zu stützen, was Gottschalk[62]) († 868) wollte, sondern dass man unter Anerkennung des Standpunktes Gregors in bezug auf das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit an die kirchliche Vermittlung des Heils binden, den Willen der kirchlichen pädagogischen Auktorität dienstbar und von der sakramentalen Gnade abhängig machen wollte, was Hinkmar von Reims (de Praedest. Dei et libero arbitrio Migne T. 125) befürwortete. Ogleich Männer wie Ratramnus, Servatus Lupus auf seiten Gottschalks standen, wurde er doch auf der Synode zu Chiersy (849 u. 853) verurteilt. Das Mittelalter nahm von Augustin die Vereinigung Gottes und des Menschen im Willen an, jedoch so, dass sowohl die sakramentale Gnade als die verdienstliche Willensbetätigung unter dem Einfluss der Kirche steht. Der unpersönliche Charakter der Gnade, der sich in der kirchlichen Vormundschaft offenbart, entspricht seinem überwiegend metaphysischen Gottesbegriffe. Der ethische Mangel im Gottesbegriff drückt die Gnadenlehre Augustins, obgleich er den ethischen Liebesgeist auf das stärkste neben Gottes prädestinierendem Allmachtswillen und Gottes metaphysischem Wesen betont. Wir müssen nun noch betrachten, wie gerade durch Augustin auch die Christologie und Gotteslehre beeinflusst ist.

3. Die Lehre von Christus und Gott.

§ 27. Auch in der Christologie und Gotteslehre zeigt das Abendland besonders seit Augustins Einfluss Unterschiede von

---

[62]) Weitzsäcker, D. Dogma von der göttl. Vorherbestimmung im 9. Jahrh. Jahrb. f. deutsche Theol. 1859. Schroers, Hinkmar v. Reims 1884. Reuter, Gischichte der Aufklärung im Mittelalter. I., 43 f. Migne lat. T. 121 S. 347—366.

der morgenländischen Auffassung. Was die Christologie angeht, so ist hier schon die Zurückstellung Christi hinter die Kirche und den in der Kirche waltenden Geist zu beachten, die bei Augustin beginnt und im Mittelalter sich fortsetzt. Wenn Christus als unus Christus mit der Kirche identifiziert wird, mit seinem mystischen Leib der Kirche, wenn die Gnade, die Wirksamkeit des Geistes in der Kirche so stark hervorgehoben wird, dass Christus selbst dagegen zurücktritt, und der Geist als der in der Kirche herrschende Liebesgeist in den einzelnen wirksam ist, so ist das ein grosser Unterschied von dem Orient, für den die objektive Erkenntnis Christi von dem höchsten Werte ist. Der in dem einzelnen wirkende kirchliche Geist, der vor allem seinen Willen belebt, ist hier weit wichtiger als die Erkenntnis Christi. Aber auch die Christologie selbst stimmt zwar, wie wir sahen (s. S. 96), wesentlich in ihrem Resultat mit Theodoret zusammen, aber die Begründung ist verschieden. Während Theodoret von der Selbständigkeit der menschlichen Natur und des menschlichen Willens ausgeht, geht Augustin von der völligen Unveränderlichkeit und Allwirksamkeit Gottes aus. Christus ist als Mensch durch den göttlichen Willen prädestiniert, die göttliche, ewig gleiche Wirksamkeit Gottes so in sich aufzunehmen, dass das Resultat die Offenbarung des Wortes durch ihn ist. Wenn die endliche menschliche Natur nach ihm das Ihre tut, so ist das ähnlich zu beurteilen, wie wenn der von dem Geist beseelte menschliche Wille gute Werke hervorbringt. Beides ist in letzter Instanz zurückzuführen auf die erwählende Gnade. Nur können die endlichen Formen der Tätigkeit nicht in der immer gleichen, unveränderlichen Wirksamkeit der Gottheit begründet sein, sondern nur in der verschiedenen Empfänglichkeit der endlichen Wesen; diese Empfänglichkeit hat in ihrer Verschiedenheit ihren Grund in dem partiellen Nichtsein der Kreatur. Sie kann nicht das ganze göttliche, unveränderliche Wirken aufnehmen, sondern nur in endlich gebrochenem Strahle es wiedergeben. Bei dieser Voraussetzung von dem Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen war eine volle Vereinigung des menschlichen und göttlichen Faktors in Christus nicht möglich. Es blieb hier nur möglich, entweder den menschlichen Faktor zugunsten des göttlichen zu verkürzen oder beide Faktoren auseinanderzu-

halten. Auch hier kam die erste Richtung im Abendland zur Herrschaft, was die Entscheidung des adoptianischen Streites zeigt. Gegenüber den Resten des spanischen Monophysitismus behaupteten am Ende des achten Jahrhunderts Elipandus von Toledo (Migne lat. T. 96 S. 916—918) und Felix von Urgellis[63]) im Interesse der Selbständigkeit der menschlichen Seite Christi, damit er uns ähnlich sei und wir auch in die Einheit mit Gott aufgenommen werden könnten, dass Christus nach der Form des Menschen durch Adoption in die Gemeinschaft Gottes aufgenommen sei und mit seinen Erwählten durch die Gnade der Adoption vergottet sei. So sind zwei Söhne, der ewige Sohn Gottes und der menschliche Adoptivsohn, in Christus, die aber doch trotz ihrer Unterschiedenheit in einem Ich vereint sein sollten. Man sieht in dieser Theorie den Einfluss Augustins (s. o. S. 96 f.) insofern als der Menschensohn für die Gemeinschaft des Gottessohnes erwählt, adoptiert ist und nun das Seine, der menschlichen Natur entsprechend, tut. Zugleich tritt freilich die Gleichheit der Erwählten mit Christus hervor, die mit dem Adoptivsohn Adoptivsöhne werden sollen. Die Gegner Alcuin (Migne Tom. 101, 102), Agobard von Lyon, Paulinus von Nola betonten dagegen, dass durch die Einheit mit der göttlichen Natur die menschliche Natur ihre persönliche Seite verliere, indem sie in die Persönlichkeit des Logos aufgenommen werde, sodass an die Stelle der menschlichen Person die göttliche trete. Die Konsequenzen dieser Ansicht zeigten sich in der Abendmahlslehre des Paschasius Radbertus, insofern die irdischen Elemente von Wein und Brot so in den historischen vergotteten Leib Christi verwandelt werden, dass nur noch Farbe und Gestalt übrig bleiben. Man sieht hier zugleich, wie die Christologie in das kirchliche Sakrament einmündete, und damit tritt die Konsequenz der Seite der augustinischen Lehre hervor, welche die unpersönliche Gnade in der sakramentalen Kirche fixierte und Christus mit der Kirche seinem corpus mysticum zusammenfliessen liess (s. o. S. 116 f.). Die Verurteilung des Adoptianismus 794 zu Frankfurt bewies, dass die Verkürzung der menschlichen Seite gegen die göttliche, die Verkürzung des Persönlichen gegen

---

[63]) J. A. Dorner, Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Pers. u. Werke Christi. II., 306—330. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands. II., 251 f. Werner, Alcuin. 1881.

das Metaphysische zunächst zum Siege kam. Diese Verkürzung war aber in der Art, wie Augustin den neuplatonischen Gottesbegriff für die Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt verwendete, wohlbegründet.

Was endlich noch den augustinischen Gottesbegriff angeht, so leidet auch er darunter, dass das ethische und metaphysische Element nicht ausgeglichen ist. Aber er ist dadurch besonders charakterisiert, dass der Wille weit stärker hervortritt als im Morgenland. Dieser Gegensatz zeigt sich schon darin, dass Augustin Gott keineswegs bloss als absolutes, schlechthin einfaches Sein, essentia auffasst, sondern dass er zugleich dieses in sich einfache Wesen als prädestinierend, erwählend und verwerfend vorstellt; hierin kommt das göttliche Wollen in seiner Absolutheit weit mehr zur Geltung als in der Unterscheidung, die griechische Väter machen, zwischen Gottes Willen und seinem Erkennen, sodass er nur nach Voraussicht der menschlichen Freiheitsakte seine Bestimmungen trifft. Gott ist der absolut Wollende und die Welt hängt von ihm ab. Indem Augustin die Prädestination so denkt, dass sich durch ihren Erfolg Gottes Liebe und Gerechtigkeit offenbart, scheint dieselbe ethischen Charakter zu tragen. Gottes Liebe soll sich in den Erwählten offenbaren, und wenn wir auf diese für sich sehen, so scheint auch das ethische Moment zu seinem Recht zu kommen; nur wird diese Liebe einen willkürlichen Charakter annehmen, sobald man an die Verdammten denkt, die an sich nicht schlechter als die anderen, doch der Verdammnis überlassen bleiben, damit an ihnen Gottes Gerechtigkeit offenbar werde. Nimmt man beides zusammen, so scheint es Augustin überhaupt nicht um ethische Eigenschaften Gottes zu tun zu sein, sondern darum, dass die Welt ästhetisch alle Gegensätze offenbart, welche in der göttlichen Einfachheit ungeschieden aufgehoben sind. Ein anderes Bild gewinnen wir aus der Trinitätslehre Augustins. Hier geht er zwar auch von dem Wesen aus, findet aber, dass dieses Wesen sich in drei Seinsweisen oder Funktionen ewig betätigt, die notwendig füreinander sind, in denen sich die göttliche Lebendigkeit darstellt. Die drei Personen sind nicht Persönlichkeiten. Das Verhältnis des Wesens zu den Hypostasen ist nicht nach dem Verhältnis von Art und Gattung oder von Gattung und Individuum zu denken, was

zu Tritheismus führen würde. Vielmehr wird die eine Essenz erst durch den Kreislauf der drei Seinsweisen in sich vollendet. Die drei Seinsweisen unterscheiden sich nur durch die Funktionen, des Zeugens, des Gezeugtwerdens und des Ausgehens des Geistes vom Vater und Sohne, der durch diese Bestimmung über blosse Passivität hinausgehoben ist. Der Vater wird hier nicht als die alleinige Quelle des Seins betrachtet, sondern das Sein Gottes, die essentia realisiert sich erst in diesen drei Formen. Nach dem Vorgang des Gregor Nyss. geht er zum Verständniss der Trinität auf psychologische Analogien zurück, nur dass er den Geist ebenbürtig einordnet. Der Vater ist die memoria, gleichsam die Vorratskammer des göttlichen Geistes, deren Inhalt in der göttlichen intelligentia, dem Sohne sich abspiegelt, was durch die verbindende Tätigkeit des Geistes, den Willen zustande kommt, der die memoria auf die intelligentia und letztere auf erstere richtet. So kommt das göttliche Selbstbewusstsein zustande; alle drei Formen gehören zusammen; denn nur was in der memoria ist, kann Gegenstand der Erkenntnis und Liebe werden und nichts kann erkannt sein, das nicht zugleich Inhalt der memoria und des Willens ist, und nichts gewollt sein, das nicht Inhalt der memoria und intelligentia ist. Das Neue ist hier die Betonung des Willens, den er dem Geiste zuschreibt. Seine andere Konstruktion geht auf die göttliche Selbstliebe: ein Liebender, ein Geliebter und die Liebe, welche beide verbindet. Hier ist der Unterschied der Funktionen noch deutlicher; Gott ist Subjekt-Objekt. Der Geist setzt die Identität des Liebenden und Geliebten fest. Man sieht hieraus, wie stark Augustin den ethischen Willen betont und der Geist ist ihm der Vertreter desselben. Den Geist koordiniert er dem Vater und Sohne und lässt ihn deshalb von beiden ausgehen, weil er beide verbindet durch den Willen, die Liebe. So ist in der Trinitätslehre Augustins der Wille zur selbständigen Geltung gekommen und dem entspricht es vollkommen, wenn er auf den Geist, der in der Gemeinschaft als Liebesgeist die einzelnen beseelt, ein so grosses Gewicht legt. Freilich stimmt diese Konstruktion Augustins nicht mit seiner Behauptung von Gottes Einfachheit zusammen. Es ist daher begreiflich, dass in der weiteren Entwicklung die Schwankungen nicht vermieden wurden, indem man entweder in der einfachen Essenz die

Unterschiede versenkte oder bei der Betonung der Unterschiede die Einheit der einfachen Essenz nicht mehr festhalten konnte, also Schwankungen zwischen sabellianischen und tritheistischen Tendenzen hervortraten. Ebenso war es begreiflich, dass die metaphysische einfache Essenz verhinderte, dass die ethische Betonung des Willens auch die Betonung der sittlichen Persönlichkeit zur Folge hatte. Der Geist wirkt in der Gemeinschaft, wie wir sahen, zwar im Willen der Menschen, aber mehr als unpersönliche sakramentale Gnade, woneben dann die Betonung der Liebeswerke hergeht, ohne dass die Persönlichkeit selbst in der Heilsgewissheit ihr inneres Zentrum gewönne. Immerhin ist es von Bedeutung, dass das Filioque, d. h. dass der Geist auch vom Sohne ausgehe, zu Toledo 589 anerkannt wurde und damit auch im Gottesbegriffe der Wille für das Abendland zur Geltung kam.

4. Allgemeine Charakteristik Augustins.

§ 28. Aus den erörterten Lehrmodifikationen, bei deren Darstellung ich etwas vorgegriffen habe, um die Tendenz derselben in ihren Konsequenzen deutlich zu machen, ist klar, dass man im Abendland in bezug auf die Lehre von der Kirche, von der Sünde und Gnade, ja selbst in der Gotteslehre und Christologie auch vor der Trennung beider Kirchen anders dachte als im Morgenlande, wenngleich beide darin übereinstimmten, dass die Transzendenz Gottes überwog, dass das metaphysische und das ethische Element nicht in ein klares Verhältnis gesetzt waren. Der Träger dieser Auffassung ist im Abendlande Augustin. Wir haben gesehen, wie er wesentlich die Lehren von der Gnade, Sünde und Kirche bestimmt hat, und wie diese Lehren im engsten Zusammenhange mit seiner Gottes- und Trinitätslehre stehen, und wenn er auch nicht mit seiner schroffen Sünden-, Gnaden- und Prädestinationstheorie durchdrang, so hat er doch die Vereinigung Gottes und des Menschen im Willen mit Erfolg geltend gemacht und dieselbe mit der Kirche in die engste Verbindung gesetzt. Seiner Betonung des Willens entspricht es, dass er auf den Zweck der Weltentwicklung in der Geschichte sieht. Gott will in der Weltgeschichte sein Reich realisieren; das geschieht wieder durch die Kirche; sie ist es, die den Erdkreis beherrschen soll,

der der Staat zur Verfügung stehen muss. Das Christentum hat die Aufgabe, die Herrschaft des Gottesstaates durchzusetzen; es soll sich in der ethischen Beherrschung der Weltverhältnisse darstellen. Nach dieser Seite hat Augustin etwas von dem römischen Herrschergeist. Und wenn er nun darauf hinweist, dass nur ein Teil erwählt sei, so ist darin der jüdische Partikularismus erneuert, wie in der Betonung der supernaturalen Veranstaltungen des Heils in der Priesterkirche der Supernaturalismus des Judentums nachwirken mag. Man wird nicht leugnen können, dass Augustins Sündenlehre im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Gnadenwahl einen pessimistischen Charakter trägt, durch den auch das Mittelalter bestimmt wurde: das beweist die Heilsungewissheit in Verbindung mit der Lehre von den Höllenstrafen und dem Fegefeuer, sowie die transzendente Richtung, die das Endresultat der Entwicklung ins Auge fasste, eine Fülle von Menschen in der Masse des Verderbens zugrunde gehen liess und durch die Heilsungewissheit die einzelnen in Furcht vor der jenseitigen Zukunft hielt, die auch nicht durch die mystische Wirksamkeit der Gnade in den Seelen beseitigt wurde. Auch in dieser Hinsicht hat Augustin für das Mittelalter den Ton angegeben. Bei Augustin ist das Christentum mehr ein kirchliches Prinzip als persönlicher Besitz.

Wenn so Augustin den Menschen von sinnlichen Heilsvermittlungen, von kirchlichen Sakramenten, von der Auktorität der Kirche abhängig macht, so hat doch auch er den rationalen Charakter des Christentums nicht verleugnet. Er gibt nicht nur zu, dass der Mensch einen natürlichen Zug zu Gott habe; „unser Herz ist unruhig, bis es ruhe in dir“, er hat auch das Christentum in seiner grossen Apologie vom Gottesstaat als die vernünftigste Religion zu erweisen gesucht; er hat den Gottesbegriff der Neuplatoniker, ihre Lehre von der Vorsehung anerkannt und hat das Interesse des Menschen am Wissen auf das stärkste betont. Der akademischen Skepsis gegenüber geht er auf Gewissheit des Erkennens aus und legt darauf Gewicht, dass dieses Erkennen auch für ein glückseliges Leben notwendig sei. Das Gewisseste ist ihm, dass wir denken und sind; denn wir denken selbst wenn wir zweifeln. Indem der Geist sich weiss, ist er auch seines Seins gewiss, und wir müssen ein

unwandelbares Sein, die Wahrheit denken. Zu solchen Wahrheiten gehören die Zahlen, die Idee des Schönen, der Seligkeit, der Weisheit. Die höchste Wahrheit aber ist Gott. Denn er ist das Bleibende in den vergänglichen Dingen, die ewigen Formen der Dinge sind in ihm, er ist das höchste Gut. Unser Sein wie unser Erkennen, wie unsere Seligkeit ruht in ihm. So gibt es eine natürliche, vernünftige Gotteserkenntnis, und die Einheit mit Gott ist das unserer Vernunft Entsprechende, wie er selbst die Trinität nach der Analogie des menschlichen Selbstbewusstseins und der Selbstliebe sich deutlich macht. Von hier aus angesehen dient alle supernaturale Heilsvermittlung nur einem rationalen Ziele, und Augustin hat von hier aus Äusserungen getan, welche seinen Auktoritätsglauben aufheben würden, wenn er z. B. sagt, der einzelne für sich brauche gar keine Schrift. Von hier aus erklärt er auch die Welt wieder für vollkommen, weil sie alle Stufen des Seins repräsentiert und weil jede Stufe des Seins, soweit sie Sein ist, an Gott teilhat; die Welt ist ihm ein harmonisches Ganze, und selbst der Gegensatz der Bösen und Guten, der Verworfenen und Erwählten dient dazu, die Harmonie und Schönheit der Welt durch die Offenbarung der Gerechtigkeit und Liebe zu zeigen. In der ästhetischen Betrachtung sind die Unvollkommenheiten der Welt nicht vorhanden; gerade die Gegensätze offenbaren die Schönheit der Welt, und wenn Augustin auf der einen Seite auf den Entwicklungsgang der Weltgeschichte das grösseste Gewicht legt, so tritt auf der anderen Seite unter dem Aspekt der ewigen Prädestination nicht selten der Gedanke hervor, dass Gott „das Zukünftige schon gemacht hat", dass im Lichte der Ewigkeit alles in einer grossen Harmonie erscheint. Wenn er in all diesen Beziehungen einer rationalen Auffassung des Christentums unter neuplatonischem Einfluss nicht fernsteht, so erinnert auch die Art, wie er den Gattungszusammenhang mit den führenden Personen in Verbindung setzt, wenn in Adam alle gesündigt haben, in ihm alle als Teilseelen vorhanden waren, wenn Christus mit der Kirche und den Gläubigen zum unus Christus wird, daran, wie im Neuplatonismus die Weltseele die Teilseelen in sich hat. Wenn er ferner bemüht ist, die Menschen von der Macht der Sinnlichkeit zu befreien und seine Ethik einen negativen Zug annimmt, so ist das mit

dem Neuplatonismus ebenso im Einklang, wie wenn er meint, dass der in die Sinnlichkeit versunkene Mensch durch sinnliche Mittel, in denen das Geistige erscheint, zum Geistigen erhoben werden müsse. Wenn Augustin im Praktischen einen pessimistischen Zug hat und die vorchristliche Welt gänzlich verurteilt, so kommt er durch seine rationale Richtung doch wieder zur Anerkennung der vorchristlichen Erkenntnis und zu einer optimistisch-ästhetischen Betrachtung der Welt. Wenn er andererseits auch die Erkenntnis wieder kirchlich bestimmt sein lassen will, so soll das doch nicht ausschliessen, dass diese Erkenntnis, wie die Einheit mit Gott, die man in ihr durch den Geist erfährt, der Vernunft und dem natürlichen Bedürfnis entspreche, und auch in dieser Tendenz Vernunft und Offenbarung zu reimen, ist ihm das Mittelalter gefolgt.

Man würde Augustin übrigens nicht gerecht, wenn man in ihm bloss eine Kombination neuplatonischer Gedanken mit dem römischen Eroberungsgeist und jüdisch-theokratischen Ideen finden wollte. Das Zentrum seiner Bestrebungen ist auf die Vereinigung Gottes und des Menschen gerichtet, die er doch, trotz aller Vermittlung der Gemeinschaft, insofern ethisch denkt, als auch der Wille des einzelnen vom göttlichen Liebesgeist, der in der Kirche waltet, ergriffen und beseelt wird, was sich ganz besonders in seinem Zukunftsbilde zeigt, sofern er die Gemeinschaft der Prädestinierten, Gott in Liebe Schauenden als das höchste Ideal erwartet.

Man sieht: Augustin ist nicht einheitlich. Die rationale und die supernaturale, die ethische und die metaphysische, die optimistisch-ästhetische und die pessimistische Richtung, neuplatonische und jüdische Einflüsse kreuzen sich in ihm. In all diesen Beziehungen hat er fruchtbar auf die Nachwelt gewirkt. Sein Christentum ist aber wesentlich kirchlich bestimmt und sucht die Einheit Gottes und des Menschen im Willen.

Wenn Augustin eine rationale Auffassung des Christentums und seine Kombination mit der Philosophie keineswegs ablehnte, so finden wir im fünften und sechsten Jahrhundert, dass die absterbende Philosophie in ihrer christlichen Bestimmtheit den von jeher vorhandenen Gedanken der Rationalität des Christentums ebenso aufrecht erhielt. Claudianus Mamertus (Destatu

animae), Boethius[64]), dessen christlichen Charakter man bezweifelt hat, Cassiodor, Minister des Theoderich (de anima), sind hier zu nennen. Der Erste beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Seele und Leib, der Unkörperlichkeit und Einfachheit der vernünftigen Seele, ihrer Bestimmung für Gott, ihrer Gottähnlichkeit in Erkenntnis und Tugend, und mit der Erhabenheit Gottes. Boethius hat sich vom Christentum den Glauben an die Vorsehung, an Gottes Güte angeeignet. Unsere Freiheit ist in der Liebesgemeinschaft mit Gott begründet. Er ist praktisch auf die Realisierung einer ethisch bestimmten Frömmigkeit gerichtet. Cassiodor fasst die Überlieferung zusammen, bemüht sich auch in diesem Sinne um die Schriftauslegung. Auch er hebt die Gottähnlichkeit der Seele hervor; durch Tugenden sind wir das Abbild Gottes nach dem Mass der Geschöpfe. Diese Männer betonen zugleich die Gottähnlichkeit und den Unterschied von Gott, sind zugleich psychologisch und theologisch orientiert und sind um die Realisierung der ethischen Frömmigkeit bemüht. In dieser praktischen Tendenz sind sie Abendländer. Sie vertreten eine rationale Vereinigung mit Gott und halten sich freier von den Zutaten eines schon stark verdorbenen Kirchenwesens. Bis an das Ende des Altertums hat sich das Bedürfnis erhalten, das Christentum als vernünftige Religion zu erfassen.

Den Verfall der alten Völker vermochte das Christentum nicht aufzuhalten. Trotzdem hatte es doch im Morgenland und im Abendland einen eigentümlichen Typus der Lehre erzeugt, ohne dass man sich der Differenz voll bewusst geworden wäre. Diese alte, noch äusserlich einheitliche Kirche hatte sich so ausgestaltet, dass sie imstande war, das Christentum den neuen, noch jugendlichen Völkern zu übermitteln, die nach einer langen christlichen Erziehung bestimmt waren, eine neue Auffassung des Christentums anzubahnen. Es wird nützlich sein, den Ertrag, der bisherigen Arbeit zu vergegenwärtigen.

---

[64]) Nitzsch, D. System d. B. 1860. de consolatione philosophiae.

III. Übersicht über das Durchschnittsbewusstsein der alten Kirche, wie es in der Lehrbildung fixiert war.

§ 29. Die christliche Religion ist in diesem Abschnitt auf doppelte Weise aufgefasst, überwiegend theoretisch und als Gegenstand der Anschauung, und überwiegend praktisch als Gegenstand des Willens. Sie ist in beiden Fällen die Religion, welche die Gottmenschheit realisiert; denn durch die wahre Erkenntnis und in der Anschauung treten wir nach der griechischen Auffassung in reale Gemeinschaft mit dem Gottlogos und durch das Erfülltwerden mit dem in der Kirche waltenden Liebesgeist treten wir in die Gemeinschaft mit Gott nach der abendländischen Ansicht. Beiden Richtungen ist es aber gemeinsam, dass seit Athanasius mit einem stärker hervortretenden Bewusstsein der Sünde und des Todes die Auffassung des Christentums einen mehr supernaturalen Zug annahm, der im Morgenland sich mehr in der Befreiung von Irrtum und Vergänglichkeit und vom Teufel durch Christi Tod und Auferstehung, sowie durch eine unfehlbare Lehre und die Mitteilung von Christi gottmenschlicher intelligenter und verklärter sinnlicher Natur, im Abendland mehr als Befreiung von der Ohnmacht des Willens, vom Tod und der Gewalt des Teufels durch Christi Tod und Auferstehung, sowie durch die sakramental und pädagogisch in der Kirche wirkende göttliche Gnade zeigte. Dieser supernaturale Zug hing damit zusammen, dass das Göttliche so weit erhaben über das Endliche vorgestellt wurde, dass bei der Einigung beider Faktoren die menschliche Seite verkürzt wurde. Das geschah sowohl in der Christologie wie in der Erlösungslehre, indem man im Orient auf eine Vergottung der menschlichen Natur durch die vergottete Natur Christi drang, die der Geist uns innerlich durch Vermittlung des Sakraments aneignet, womit er die Vergänglichkeit überwindet, oder indem nach Augustin die in der Kirche sakramental wirkende Gnade den Willen durch den göttlichen Geist umgestaltete. Es entsprach dieser Auffassung das Verhältnis Gottes und der Welt, wonach die Welt sich durch ihr partielles Nichtsein von Gott unterscheiden sollte, womit auch eine negative Auffassung des Bösen gegeben war. Hieraus ergiebt sich von selbst, dass

der Welt neue, positive Kräfte zukommen müssen, wenn sie von ihrer Negation befreit sein soll, d. h. eine supernaturale Erlösungslehre. Auch der Vorsehungsglaube erhielt einen supernaturalen Charakter, insofern sich nach antikem Vorgange die Vorsehung durch Mittelwesen realisierte, zu denen vor allem die Engel und Heiligen gehörten. Theodoret unterscheidet ehren und verehren, anbeten; das erste kann den Engeln zuteil werden. Der Areopagit hat besonders diese Engellehre ausgebildet, indem er die Stufen der Engel als Vorbild der irdischen hierarchischen Stufen unterschied, worin ihm Gregor der Grosse beipflichtete. Dieselbe Verehrung wurde schliesslich den Bildern der Heiligen zuteil, wenn man ihnen auch nicht Anbetung zollte. Die Steigerung der Christologie in dem Sinne, dass Christus eine einzigartige Verbindung des Logos mit der menschlichen Natur sei, die er vergottet habe, entrückte diesen immer mehr in unnahbare Höhe; so wurde Maria, die Mutter Gottes, zur Herrin aller Kreatur, zur Himmelskönigin; die Engel und Heiligen wurden zu Schutzmächten gegen Dämonen, Schutzpatrone von Provinzen, Familien, Berufen. Die Vorsehung realisierte sich ferner in der Vergottung der menschlichen Natur mittels der Sakramente, die zu Mysterien wurden. Die Mystagogie des Areopagiten sah in ihnen wie in der Hierarchie zugleich Symbole, durch deren Anschauung man zur ekstatischen Einigung mit der Gottheit geführt wird. Der Unterschied zwischen dem Orient und Occident macht sich hier wesentlich darin geltend, dass diese Sakramente das eine Mal eine Mitteilung der vergotteten Natur Christi an den einzelnen sind, das andere Mal besonders bei Augustin teilweise zu naturartig wirkenden Heilsmitteln der Kirche werden, durch die der Mensch der Kirche und dem in ihr waltenden Geiste inkorporiert wird. Der transzendente Zug der Zeit zeigt sich in dem Mönchtum, das im Orient mehr beschaulichen, im Occident mehr praktischen Charakter annimmt. Er zeigt sich aber ebenso in der Eschatologie, die das Interesse an dem diesseitigen Leben bedeutend abschwächt. Im Orient erwartete man die Befreiung von dem Tode und der Vergänglichkeit und hatte mehr die positive Vollendung im Auge; indem man aber die von Gregor Nyss, Diodor von Tharsus, Theodor von Mopsv., Maximus festgehaltene Apokatastasis fallen liess, trat der Gedanke zurück, dass die

Gottesgemeinschaft dem Menschen natürlich sei. Und doch blieb man hier dabei, dass es jedem vermöge seiner Freiheit möglich sei, das Heil sich anzueignen, während im Occident die pessimistische Strömung nicht nur durch die Verdammnis der „Masse des Verderbens" gegenüber den Erwählten, sondern durch die Lehre vom Fegfeuer gesteigert wurde, die Augustin, Cäsarius von Arles in sinnlicher Weise ausbildeten und Gregor der Grosse als Glaubenssatz hinstellte. Indem die Fürbitte für die Verstorbenen, Totenopfer, Darbringung der heilbringenden Hostie zur Befreiung aus dem Fegefeuer förderlich sein sollten, disponierte auf diese Weise die Kirche sogar über das Jenseits, wie im Diesseits von ihrer Taufe die Befreiung selbst der neugeborenen Kinder von der Verdammnis abhing. Der hyperphysisch-physische Charakter dieser transzendenten Auffassung trat besonders stark hervor, wenn Hieronymus die beinahe absolute Identität des künftigen Leibes mit dem irdischen hervorhob, Gregor bestritt, dass der künftige Leib nicht greifbar sei, und die Monophysiten darüber uneins wurden, ob derselbe nur als Umbildung oder Neuschöpfung der Materie anzusehen sei. Durch die Ausmalung der künftigen Strafen, die übrigens schon in der Petrusapokalypse beginnt, wurde nicht nur die Furcht ein wesentlicher Faktor der christlichen Frömmigkeit, sondern der Mangel an Mitleid mit den Verdammten trug wahrlich nicht zur Verfeinerung des Gefühls bei. Die griechische Kirche bewahrte sich übrigens immer weit mehr einen optimistischen Charakter. — Mit dem überwiegend supernaturalen Zug der christlichen Religion in dieser Zeit hängt es auch zusammen, dass das Christentum wieder einen gesetzlichen Zug annimmt. Das zeigt sich im Orient darin, dass die Erkenntnis nicht mehr freie Erkenntnis ist, sondern kirchlich fixiertes und von dem Staat anerkanntes Lehrgesetz. Das Dogma ist Dogma der orthodoxen Kirche, die dasselbe im Kultus, besonders in den Mysterien veranschaulicht. Es drohte hier die Gefahr, dass die Erkenntnis in der Verehrung von übernatürlichen Geheimnissen endete und der Erkenntnistrieb erlahmte. Im Occident wurde zwar auch das Dogma angenommen, aber das Hauptgewicht fiel auf die anstaltliche Seite der Kirche; diese war an Stelle des Staates getreten, hatte den Erdkreis erobert und wurde als Erziehungs-

institut für den Himmel und Versöhnungsanstalt aufgefasst, deren sakramentale Wirksamkeit und deren Vorschriften besonders bei der Busse für den einzelnen bestimmend wurden, der von ihr abhängig war, da ausser ihr kein Heil war.

In all diesen Punkten kündigte sich ein supernaturaler Zug an, der seinen letzten Grund in der noch nicht ausgeglichenen metaphysischen und ethischen Betrachtungsweise hatte, indem die überschwengliche Einfachheit Gottes dazu führte, Gott selbst zu dem grossen Mysterium zu machen, wozu Gregor Nyss. schon neigte, was der Areopagite durchführte. Das Erkennen Gottes endet so in einer supernaturalistischen Ekstase, oder in dem Unerkennbaren, das eben in übernatürlicher Weise sich mitgeteilt hat, in einer übernatürlichen, durch die unfehlbare Kirche fixierten Lehre oder in einer unergründlichen Gnadenwahl, in welcher Gott die Welt nur zum Mittel seiner Offenbarung macht.

Wenn so der transzendente und supernaturale Zug sich stark geltend machte, so war man zwar bedeutend von dem Standpunkt der Apologeten abgekommen, welche sich bemüht hatten, die christliche Religion als die wahre Philosophie, als rationale Religion darzustellen; aber trotz alledem war dieser Gedanke nicht verloren gegangen. Hatte man früher naiv angenommen, dass die geoffenbarte christliche Religion die vernünftige Religion sei, so bemühte man sich jetzt, zu zeigen, dass die natürliche Gotteserkenntnis in der Offenbarungserkenntnis ihre Vollendung finde. Die natürliche Theologie zeigte sich in den Gottesbeweisen, in dem Schluss des Diodor von Tharsus von dem Veränderlichen auf das Unveränderliche, von dem Mannigfaltigen auf die Einheit, in dem augustinischen Ansatz zum ontologischen Gottesbeweis, in den Beweisen des Damaszeners, ebenso in der Anerkennung der natürlichen Erkenntnis von Gottes Wesen und Eigenschaften, in der Bestimmung des Verhältnisses von Gottes Wollen und Wissen bei Chrysostomus und dem Damaszener, in der Ausbildung der Vorsehungslehre bei Augustin, der sie neuplatonisch in der Schönheit, Harmonie, Vollkommenheit der Welt fand, bei Hieronymus, der sie bei Tieren auf die Gattung und nur bei den Menschen auf die Individuen bezog, bei Junilius, der zwischen spezieller und allgemeiner Vorsehung unterschied, bei Nemesius, nach dem die

Vorsehung im Menschen gipfelt, auf den sich die ganze Schöpfung dienend bezieht. Aber auch der Gedanke ging nicht verloren, dass das Dogma selbst zugleich Gegenstand vernünftiger Einsicht sein könne. Das Vergottetwerden in der griechischen Kirche, das auf die Teilnahme an Christi vergotteter Natur gegründet wurde, war doch im Grunde eine Vereinigung mit dem Logos und durch ihn mit dem Vater durch die erlösende Tätigkeit des Sohnes und die vollendende Wirksamkeit des Geistes. Es ist doch das Durchleuchtetwerden vom Logos, das Durchgeistetwerden des Leibes und der Seele von göttlicher Vernunft, womit auch die volle Sittlichkeit gegeben ist, wie auch Christus als Tugendvorbild vorgehalten wird. Auch in der Mystik des Maximus sind doch alle mystagogischen Vermittlungen Symbole für höhere Wahrheiten; Christi leibliche Erscheinung ist das Vehikel zu der Einheit mit dem Logos selbst. Die Sakramente sind für die Griechen auch Anschauungsmittel zur Vergegenwärtigung des geistigen Inhaltes, und in der Vergottung hört das Dogma auf, Lehrgesetz zu sein. Ebenso ist aber im Abendland das Bedürfnis des Christentums als die vernünftige Religion aufzufassen, die Vereinigung mit dem göttlichen Liebesgeiste als das unserer Natur Gemässe anzusehen, selbst bei Augustin stark vertreten.

Die Gottebenbildlichkeit wird nach griechischer Auffassung zur Verähnlichung mit Gott, ja zur Vergottung, indem wir Gott erkennen, unsere Freiheit sittlich betätigen und zur Harmonie von Geist und Leib kommen, von der Verfinsterung der Intelligenz, der Schwächung des Willens, der Hinneigung zur Sinnlichkeit und von der Vergänglichkeit befreit werden. Das geschieht, indem Christus die Freiheit durch sein Beispiel belebt, die Intelligenz reinigt und durch Mitteilung seiner vergotteten Natur uns von der Vergänglichkeit befreit. Während Christus mehr Gegenstand objektiver Erkenntnis und Anschauung ist, wird diese Wirksamkeit Christi in uns durch den vollendenden Geist vermittelt, der uns immanent ist. Wenn nun auch die naturartige Wirksamkeit Christi nicht mit der Erleuchtung unserer Erkenntnis und der Belebung unserer Freiheit harmonisiert ist, so ist doch der Gedanke berechtigt, dass das Christentum Harmonie von Geist und Leib bringen will, dass der Leib von der Vernunft verklärt wird. Auch ist die Erkennt-

nis eine den Willen bestimmende Einigung mit dem Logos, die unserer Vernunft entspricht. Dass Gott sich dem Menschen mitteilen kann, wird durch die Trinitätslehre garantiert, welche die Erhabenheit und Mitteilsamkeit, die Immanenz und Transzendenz verbinden soll. Wenn auch die metaphysische Vorstellung von Gottes Einfachheit hier Schwierigkeiten macht, die auch die Einigung Gottes und des Menschen erschwert, so ist doch gerade durch die Logoslehre und die Lehre vom Geiste die Vereinigung Gottes und des Menschen mittels der erlösenden und vollendenden Tätigkeit Gottes klar erfasst.

Kurz, man wird doch zugeben müssen, dass im Orient das Christentum sich durch seine Verbindung mit dem hellenischen Geiste eine eigentümliche Gestalt gegeben hat, in der die Grundtendenz des Christentums die ethisch bestimmte Gottmenschheit zwar keinen völlig widerspruchslosen, aber doch einen charakteristischen Ausdruck gefunden hat, indem mit den zur Verfügung stehenden Begriffsmitteln der griechischen Philosophie eine christliche Weltanschauung ausgebildet wurde. Wir haben hier die Form des Christentums, die, weltfreundlich gerichtet, vom Staate beherrscht, in dem staatlich sanktionierten Dogma und dem anschaulich symbolisierenden Kultus den Mittelpunkt des Heiles sah. Aber es war nicht ausgeschlossen, diesen Inhalt des Dogmas als einen vernünftigen, das religiöse Bedürfnis der Einheit mit Gott befriedigenden zu erkennen, in einer Erkenntnis, die zugleich sittliche Kraft haben sollte. Nur wurde durch die kirchliche Fixierung der Erkenntnis die Freiheit der Bewegung immer mehr gehemmt und durch die transzendent-supernaturale Richtung die Auffassung des Christentums als der rationalen Religion eingeschränkt, was man am besten erkennen kann, wenn man die freie, produktive Art des Origenes mit der beginnenden Scholastik des Damaszeners vergleicht.

Das Abendland setzte sich nicht mit dem trinitarischen und christologischen Dogma in Widerspruch, auf die im Orient das Hauptgewicht fiel; aber man fasste hier das Christentum als die Religion der Gottmenschheit, in der durch die Aufhebung der Ohnmacht des Willens die in der Kirche wirkende Gnade die Einigung mit Gott vollzieht und ein Reich Gottes auf Erden herstellt. In der Trinitätslehre tritt deshalb der in der

Kirche wirksame Geist in den Vordergrund und es wurde hier das Dogma von der Sünde und Gnade, die Lehre von den Sakramenten als Gnadenmitteln der Kirche, von der Kirche als Erziehungs- und Versöhnungsanstalt ausgebildet. Nur darf man dabei nicht übersehen, dass man auch hier bemüht war, den supernaturalen, metaphysisch-physischen Zug der Lehre durch den ethischen zu ergänzen und den rationalen Charakter des Christentums insofern zu wahren, als die ethische Beseelung des Menschen durch den in der Kirche waltenden Liebesgeist, gegen den Christus zurücktrat, das natürliche Bedürfnis des Menschen befriedigen sollte. Augustin selbst erkannte eine natürliche Theologie an und nur für den Weg zu Gott, nicht für die Gotteserkenntnis hielt er die supernaturalen Mittel der Kirche, hauptsächlich um der Sünde willen, für nötig, während das Ziel selbst durchaus unserer vernünftigen Anlage entsprechen sollte.

Die alte Kirche ist über ein Schwanken zwischen einer metaphysischen und ethischen, einer supernaturalen und rationalen Richtung nicht hinausgekommen, und das transzendente, supernaturale Element kam immer mehr in das Übergewicht. Sie hatte nun aber doch für die weitere Entwicklung der Lehre die Grundlage gelegt; als die Spaltung zwischen der anatolischen und der abendländischen Kirche eintrat, war im wesentlichen schon der Charakter beider Kirchen in der Grundrichtung festgelegt und im Dogma zum Ausdruck gekommen. In der anatolischen Kirche blieb wesentlich die Grundlage das trinitarische und christologische Dogma, die dogmatische Theologie des Damaszeners und die Mystik des Areopagiten und des Maximus. Für das Abendland kam die Festlegung des trinitarischen Dogmas zu Toledo (589), des christologischen Dogmas zu Frankfurt (794), die Festlegung der Sünden- und Gnadenlehre durch die Synode von Orange (529) und durch Gregor den Grossen und der Lehre von der Kirche als Versöhnungs- und Erziehungsanstalt mit der Auktorität unfehlbarer Konzilien durch Augustin und der Abendmahlslehre durch Paschasius Radbertus in Betracht. Auch die Eschatologie war durch die Lehre von dem Fegefeuer (s. o. S. 141) und die Notwendigkeit der Taufe zur Seligkeit mit der Lehre von der Kirche im Abendland auf das engste verknüpft. So war die Kirche dafür ausgerüstet, ihre missionierende,

erziehliche Aufgabe an den germanischen Völkern zu üben, indem sie eine feste Organisation und ein festes Dogma hatte, die auf das Mittelalter übergingen, und da auch der Damaszener und der Areopagite auf die mittelalterliche Theologie des Abendlandes Einfluss gewannen, hat dasselbe den gesamten Ertrag der alten Kirche verwendet.

B. Die Entwicklung der Lehre im Mittelalter.

§ 30. Die Denkweise des Mittelalters ist vorwiegend transzendent in der Religion gerichtet. Das Göttliche steht im Vordergrund des Interesses und alles Menschliche tritt in seiner Selbständigkeit zurück. Es handelt sich auch hier um die Vereinigung des Menschen mit Gott; diese ist aber an das Institut der Kirche gebunden, daher auch die Lehrbildung hier gänzlich von dem Gang der Kirche abhängig ist. Mit der Höhe der Kirche kommt die Theologie auf die Höhe, mit dem Verfall der Kirche sinkt sie. Nur im Eingang des Mittelalters tritt im fränkischen Reiche die neue Blüte der Wissenschaften nach den Stürmen der Völkerwanderung mit den neuen, konsolidierten staatlichen Verhältnissen auf; aber auch da sind die Klosterschulen ein Hauptsitz der Wissenschaften, wie im Mittelalter die unter kirchlichem Einfluss stehenden Universitäten[65]), die übrigens weit die alten Philosophenschulen und die alten christlichen Katechetenschulen an Umfang und Universalität übertrafen und die Bildung der gesamten Zeit umspannten. Die Kirche, die sich die Aufgabe gestellt hatte, das Reich Gottes auf Erden zu sein, die die Stätte sein wollte, wo sich die Vereinigung Gottes und des Menschen durch den in ihr waltenden Geist vollzog, konnte ihre herrschende Stellung ohne eine ihr zur Seite stehende Theologie nicht behaupten, welche den umfassendsten Charakter trug. Wie die Kirche als das Reich Gottes die Herrschaft über alle anderen Gebiete beanspruchte, so hat die Theologie die Leitung der Wissenschaften übernommen. Das konnte sie nur, wenn sie der Begriffsbildung mächtig war, und dazu sollte ihr die Philosophie dienen. Dreierlei bleibt hier aber

[65]) Denifle, Die Universitäten d. Mittelalters 1885. Kaufmann, Geschichte d. deutschen Universitäten. 2 Bde. 1888. 1896.

doch für diese Periode christlichen Erkennens charakteristisch. Einmal war man durchaus nicht gewillt, den vernünftigen Charakter des christlichen Denkens aufzugeben. Man ging von der naiven Voraussetzung aus, Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben können einander nicht widersprechen, und als nun diese angenommene Harmonie sich nicht halten liess, da gelang es der Theologie so wenig, die Selbständigkeit der anderen Wissenschaften, die sich den empirischen Interessen zuwandten, zu unterdrücken, wie es der Kirche gelang, die Herrschaft über den Staat und das selbständig werdende ethische Leben zu behaupten. Das Mittelalter endete in einem Dualismus zwischen Glauben und Wissen, zwischen Theologie und weltlicher Wissenschaft, zwischen Kirche und Staat. Sodann wurde die dem Christentum eigentümliche e t h i s c h e Bestimmung der Einheit Gottes und des Menschen durch die einseitig transzendente Richtung verkürzt, was sich in der sakramentalen Kirche zeigte; die Sakramente nehmen in den grossen mittelalterlichen Systemen den breitesten Raum ein. Hiermit würde das Christentum sich wieder der Stufe der Naturreligion angenähert haben, wenn nicht doch auf der anderen Seite auf die Ethik das grösseste Gewicht gelegt worden wäre und die Kirche sich als Erziehungsanstalt aufgefasst hätte. Man kann diese ethische Tendenz am besten erkennen, wenn man die Höhe der mittelalterlichen Theologie mit der arabischen Philosophie vergleicht, welche einen starken Zug zu der kausalen, naturartigen Betrachtung der ganzen Welt hatte und deren grosser Einfluss auf die Scholastiker doch nicht die Unterdrückung des ethischen Moments zur Folge hatte. Auch der mittelalterliche Gottesbegriff kehrt weit stärker die subjektive, persönliche Seite der Gottheit heraus, als die patristische Theologie, ohne freilich einen völlig ethischen Gottesbegriff zu erreichen. So gelang es auch nicht, das ethische Moment mit dem sakramentalen wirklich in Einklang zu setzen. Wir finden auch hier einen nicht gelösten Dualismus zwischen hyperphysisch wirkender Gnade und ethischer Freiheit. Es ist am Ende auch hier nicht gelungen, das metaphysische und das ethische Moment in Einklang zu bringen. Das Mittelalter fasst das Christentum als die Religion der Gottmenschheit, welche sich im Willen realisiert, aber wesentlich in dem Willen, der in

der Kirche repräsentiert ist, welche die Willen der einzelnen von sich in Abhängigkeit setzt. Dieser Wille ist der Wille der Durchdringung der Welt mit dem in der Kirche herrschenden Gottesgeist, Weltherrschaft, Erziehung der Völker durch diesen in der Kirche herrschenden Gottesgeist. Aber er ist ebenso der Wille, der die Einheit mit Gott ausschliesslich sucht und alles Weltliche und Natürliche pessimistisch beurteilt. In der Glut der Einheit mit dem Gottesgeiste müssen alle weltlichen Schlacken verbrannt werden. Der Dualismus zwischen Weltherrschaft der Kirche und der weltscheuen Heiligkeit des kirchlichen Ideals ist ebenfalls nicht überwunden worden. Das zeigte sich im Dogma in einem stark pessimistischen, transzendenten, jenseitigen Zug; die Christen sind viatores, Pilger, die für ein jenseitiges Leben von der Kirche erzogen werden, die zu diesem Zweck auch die Weltherrschaft ausüben muss. Endlich wird mit der fortschreitenden zentralen Stellung der Kirche die Organisation von immer grösserer Bedeutung, da für die Erziehung die Kirche organisiert sein musste. Mit der Organisation trat immer mehr die juristische Seite der Kirche hervor, die schliesslich auch für die Vermittlung der Versöhnung und der Absolution, wie für die Erziehung in den Mittelpunkt trat. Hierin offenbarte sich die spezifisch römische Auffassung des Christentums und es ist nicht zu leugnen, dass auch die ethische Richtung durch diesen juristischen Zug modifiziert wurde. Die mittelalterliche Lehrbildung hatte ein Vorstadium in dem fränkischen Reiche, in welchem die Anknüpfung an die vorangehende Entwicklung vollzogen wurde. Dann beginnt mit Anselm eine neue Stufe unter dem Einfluss des Platonismus. Die Höhe erreicht die mittelalterliche Scholastik unter dem Einflusse des Aristoteles und der arabischen Philosophie in Thomas von Aquino und Duns Scotus. Man pflegt dann von der Verfallsperiode zu reden, die aber so viele fruchtbare Keime des Neuen enthält, dass man sie besser als die Übergangsperiode zu der neuen Entwicklung bezeichnen kann, welche im religiösen Gebiet durch das Prinzip der Reformation und das Überwiegen der Immanenz bestimmt ist. Wir wollen zuerst den Lehrprozess in den Hauptvertretern uns vergegenwärtigen und dann das Durchschnittsbewusstsein des Mittelalters darstellen.

I. Die Hauptvertreter des Lehrprozesses im Mittelalter.

1. Die Lehrbildung im fränkischen Reiche.

§ 31. Im karolingischen Zeitalter verband sich mit dem theologischen Interesse das philosophisch-historische. Man knüpfte an das Altertum an. Hrabanus Maurus schrieb Kommentare zu Porphyrius und Aristoteles. In den Klosterschulen zu Rheims, Orleans, St. Gallen, Reichenau, Corvey, Fulda, Hirschau wurden gelehrte, zum Teil historische Studien getrieben. Auch die Erörterungen der Lehre in dieser Zeit im adoptianischen, im Abendmahls- und Prädestinationsstreit setzten den Gegensatz von Monophysitismus und Zweinaturenlehre fort oder knüpften an augustinische Anregungen an. Diese Streitigkeiten endeten teils in der Annahme der Vergottung der menschlichen Natur (nach Alcuin homo glorificatur in Deum) und in der Verwandlung der Abendmahlselemente in diese vergottete Natur, in der sich dieser Prozess der Vergottung des Endlichen fortsetzte, kurz, in der metaphysisch-physischen sakramentalen Richtung, teils in der Verwerfung der doppelten Prädestination, aus welcher die Unabhängigkeit von der kirchlichen Auktorität hätte folgen können, zugunsten der semipelagianischen Freiheit, die sich der kirchlichen Auktorität unterwerfen und dadurch der sakramentalen Gnade teilhaft machen sollte. Kurz, es bildete sich schon durch diese Kämpfe die Richtung heraus, die das Mittelalter beherrschte, dass die sakramentale Gnade und die Freiheit in dem Kirchenbegriffe verknüpft wurden, indem die Kirche von der Freiheit Gehorsam gegen ihre Auktorität verlangt und in den Sakramenten die Gnade dinglich vermittelt. Alcuin, der den Adoptianismus bestritt, Paschasius Radbertus, der die Verwandlungslehre gegen Ratramnus, Hrabanus Maurus u. a. geltend machte, Hinckmar von Reims, der die Prädestinationslehre des Gottschalk gegen Ratramnus, Servatus Lupus, Remigius u. a. bestritt, wirkten in derselben Richtung, obgleich sie sich dessen nicht bewusst sein mochten (s. o. S. 119 f., 128). Schliesslich mündet alles in die Kirche ein, die die sakramentale Gnade vermittelt und deren Auktorität der Wille sich zu fügen hat.

Unter den vielen bedeutenden Männern dieser Zeit finden wir einen, der die Grundrichtung des Zeitbewusstseins zusam-

menfasste und in seiner Position so universal gerichtet war, dass er selbst die griechische und abendländische Denkweise verknüpfte, Johannes Scotus Erigena.[66]) Er verband die augustinische Richtung mit der der griechischen Väter, unter denen er Gregor Nyss. besonders hochhält und den Areopagiten und Maximus ins Lateinische übersetzte und kommentierte. Grundsätzlich spricht er die Einheit der wahren Religion und der wahren Philosophie, der wahren Auktorität und der Vernunft, von Glauben und Wissen aus. Formal will er die Lehre als eine Einheit darstellen und verfährt demgemäss in seiner Schrift: über die Einteilung der Natur analytisch, indem er den umfassendsten Begriff, den der Natur, an die Spitze stellt und in vier Arten einteilt, in denen die eine Natur erscheint. Die nichtgeschaffene Natur, die schafft, ist Gott. Die schaffende und geschaffene Natur umfasst die ersten Ursachen, die geschaffene und nichtschaffende die aus den ersten Ursachen hervorgegangene konkrete Welt, die in dem Menschen als Mikrokosmus zusammengefasst ist; endlich nimmt er die nicht geschaffene und nicht schaffende Natur an, das ist Gott, sofern er aus der Welt zu sich zurückkehrt. Der leitende Gedanke ist, dass Gott sich mittels der ersten Ursachen in der konkreten Welt von Raum und Zeit offenbart, und was aus ihm so hervorgegangen ist, wieder in sich zurücknimmt. Gott will also Theophanien haben, die Welt ist Gottes Theophanie; er steigt in die Teilungen herab und fasst sie wieder zur Einheit zusammen. Das geschieht besonders in den Geistern, in welche Gott herabsteigt, womit zugleich eine Erhöhung dieser verbunden ist. Das Zentrale seiner Weltansicht ist die Theophanie im Menschen, in dem als Mikrokosmus die Welt zusammengefasst ist. Im Menschen kommt Gott zum Bewusstsein; da ist ein Herabsteigen Gottes mit einer Erhöhung, Vergottung des Menschen verbunden. Christus ist das Symbol dieser Theophanie im Menschen, ja „der mannigfaltigen Theophanie ohne Ende" in der Welt. So ist ihm der Mittelpunkt die Einheit Gottes und des Menschen, des Mikrokosmus, und was in Christus geschieht, das soll in allen Geistern geschehen. Indem sie in sich alles zur Ein-

---

[66]) De divisione naturae. De divina praedestinatione. Christlieb, Leben u. Lehre des J. Sc. Er. 1860. Staudenmeyer, J. Sc. Er. Huber, J. Sc. Er. 1861. Migne T. 122.

heit zusammenfassen und Gott in sich aufnehmen, sind sie eine Theophanie Gottes, in der die Welt zur Einheit zusammengefasst ist. Andererseits aber betont er doch wieder supernatural, dass nur in Christus die Menschheit in die Einheit der Substanz der Gottheit aufgenommen sei, dass zu dieser Höhe kein anderer sich je erheben werde, zu der das Haupt der Kirche sich erhoben hat. Auch die Trinitätslehre kommt bei ihm zu ihrem Recht; teils scheint es allerdings, als sei sie nur eine bildliche Darstellung; dann aber unterscheidet er den Vater von dem Wort, das die ersten Ursachen in sich hat, und dem Geist, der die konkret gestaltende, und die konkrete Welt in die Einheit zurückführende Kraft ist. Er hat also die Trinität mit dem Weltprozess verbunden, der schaffende Vater schafft durch den Sohn die ersten Ursachen, die der Geist in Raum und Zeit konkret gestaltet und zur Einheit zurückführt. Jede Theophanie kann also nur durch das trinitarische Wirken zustande kommen. Das Böse in der Welt führt er darauf zurück, dass die endlichen Geister im Geteilten verharren und nicht das Geteilte, wie sie sollen, in der Einheit zusammenfassen. Da aber nur in der falschen Vorstellung des Menschen das Geteilte für sich ist, so ist das Böse nichts als eine Täuschung. Die Strafe der Bösen besteht in dem Bösen selbst, dass sie in der Geteiltheit verharren und so falsch empfinden. Was anderen erfreulich ist, wird ihnen zum Feuer. Wenn schlechte Wünsche nicht erfüllt werden, werden sie zur Strafe. Erinnerung an die Begierden ist die Pein. Aber diese Begierden werden schliesslich in vernünftige Affekte durch die Einsicht umgestaltet, und so lehrt er die Apokatastasis. Wie sehr er aber kirchlich zu sein bemüht ist, kann man aus seiner Schrift gegen Gottschalk sehen, in der er sagt: Mit den Orthodoxen verwerfe er zwei Prädestinationen oder eine doppeltgeteilte. Nur in dem Vorherwissen habe Gott die vorher bestimmt, die sich ihre Strafen bereiten, Gott aber habe, das, was er nicht in ihnen gemacht hat, nämlich das Böse, das nichts ist als eine Täuschung, ihnen zur Strafe überlassen. Wenn man auch zugeben muss, dass Johannes Scotus das Eingehen des Einen in die Vielheit und das ethische Sichverlieren in der Vereinzelung im Bösen so wenig scharf unterschieden hat, als die metaphysisch-intellektuelle Vereinigung des Geteilten und die ethische Vereinigung mit Gott, so ist doch sein Grundgedanke

die Theophanie Gottes in der Seele, die er in Christus urbildlich findet. Gott ist hier doch weit energischer der Seele, dem Bewusstsein immanent, als in der Ekstase des Areopagiten. In dieser Bestimmtheit seiner Mystik, die das subjektive Moment weit stärker hervorhebt, ist er augustinisch. Freilich fehlt auch bei ihm nicht der transzendente Zug, sofern er alles wieder in Gott zurückkehren lässt und Gott über alles Sein hinaus ist. Auch hierin ist er der Vertreter der mittelalterlichen Denkweise, dass er nicht nur Vernunft und Dogma einigen will, sondern auch die Immanenz Gottes in der Welt doch wieder halbwegs der Transzendenz aufopfert, die Erwählten über ihre Natur erhoben werden lässt und Christus supernatural gegenüber den anderen Seelen auffasst, wenn er freilich andererseits auch öfter den Untergang der Dinge in Gott ablehnt und Christus nur als das Symbol der vielfachen Theophanie ohne Ende ansieht. Er will praktische Gottesgemeinschaft durch Herabsteigen der Gnade und Erhöhung des Menschen durch die Liebe, die zusammenfallen. Mittels der Dialektik will er die Mannigfaltigkeit der Welt aus der Einheit verstehen und doch zugleich alles in mystischer Einheit erschauen. Er verbindet die Dialektik und Mystik mit der Anerkennung der Kirchenlehre. Er ist auch darin mittelalterlich gerichtet, dass sein Denken durchaus theologisch orientiert ist. Erigenas System ist ein grosser Versuch, das Christentum als Ganzes und den christlichen Inhalt als dem vernünftigen Geiste konform aufzufassen. Die Vernünftigkeit der Kirchenlehre wurde auch in der ersten Zeit der mittelalterlichen Scholastik vorausgesetzt, ja zu erweisen gesucht, bis der latente Supernaturalismus hervortrat. Die Dialektik und Mystik ging bald auseinander, und obgleich der Standpunkt des Scotus Erigena alle Gegensätze, die das Mittelalter bestimmten, in seinem Denken noch friedlich vereinte, wurde er doch 1209 von der Pariser Universität verworfen und 1225 sein Werk de divisione naturae durch Papst Honorius III. verurteilt, hauptsächlich weil die pantheistische Mystik des Amalrich von Bena und David von Dinanto sich auf ihn berief. Man verstand seine Tendenz der Theophanie nicht mehr, weil der einseitige Auktoritätsstandpunkt und die Transzendenz sich immer mehr geltend machte. Erst am Ende des Mittelalters, als man wieder die griechische und abendländische Denkweise verbinden wollte und die Im-

manenz wieder stärker betont wurde, knüpfte Nikolaus Cusanus wieder an ihn an. Er ist einer der Grossen, die über ganze Perioden übergreifen.

2. Die Theologie des elften und zwölften Jahrhunderts.

§ 32. Der neue Ansatz des theologischen Denkens steht unter dem Einfluss des Platonismus. Hier spielt die Verbindung der Dialektik mit der dogmatischen Erkenntnis die grösseste Rolle. Doch stehen schon Anselm und Abaelard einander gegenüber; Anselm will den Inhalt des Glaubens, von dem er ausgeht, als vernünftig erweisen, der andere ist geneigt, den Glauben der Vernunft unterzuordnen. Im weiteren Verlauf treten zwar die Sententiarier auf, welche im kirchlichen Interesse den dogmatischen Inhalt zu einem dogmatischen System zusammenfassen wollen; aber der Gegensatz von Vernunft und Glauben kommt immer stärker zum Bewusstsein, sodass man der Theologie und der weltlichen Wissenschaft verschiedene Methoden zuschreibt oder skeptisch in der Theorie der religiösen Praxis sich zuwendet, während die Viktoriner durch ihre Mystik sich über die Mängel des auf die Welt gerichteten Erkennens zu erheben versuchten, ohne zu der Scholastik, wie die pantheistischen Mystiker, in ein feindliches Verhältnis zu treten. So endet diese platonische Periode teils mit Skepsis, teils mit einer mehr der Scholastik zugeneigten oder mehr sich von ihr abwendenden Mystik.

Schon in den Abendmahlsstreitigkeiten zwischen Berengar und Lamfranc hatte die Dialektik eine grosse Rolle gespielt, die Berengar als das Wesentliche der Vernunft, des Ebenbildes Gottes in uns, der Auktorität überzuordnen geneigt war; er war aber von Humbert gezwungen worden, zu bekennen, dass Christi Leib von den Händen der Priester angefasst, zerbrochen und von den Zähnen der Gläubigen zerbissen werde. Anselm[67]), mit dem man gewöhnlich die Scholastik beginnen lässt, hat so wenig wie Abaelard[68]) ein vollständiges System;

---

[67]) Hasse, Anselm v. K. 1843/52. Migne Tom. 158, 159. Monologium. Proslogium. Cur Deus homo. De fide trinitatis et incarnatione verbi.

[68]) Deutsch, Peter Abaelard. 1883. Reuter, Geschichte der Aufklärung im Mittelalter. Migne T. 178. Sic et non. Introductio in theologiam. Theol. christ. Expositio in epist. Roman. Scito te ipsum.

er wandte vielmehr seinen Grundsatz: ich glaube, um zu erkennen, auf einige Lehren an, in denen er selbst zum Teil noch spekulierend verfuhr. Im Monologium und Proslogium gab er seinen berühmten ontologischen Gottesbeweis. Das höchste Wesen sei das, quo majus cogitari non potest, über das hinaus nichts Grösseres gedacht werden kann. Wenn er also nicht existierend gedacht werde, so sei er eben nicht Gott, weil es ein Grösseres dann gebe. Gaunilo antwortete ihm, wenn man auch das Vollkommenste denke, so müsse es darum noch nicht existieren. Zum Beispiel die vollkommenste Insel. Sein platonischer Realismus, d. h. die Annahme der realen Existenz der allgemeinen Begriffe, hat Anselm nicht gehindert, zu lehren, dass Gott durch die Trinität ein ipsum, ein in sich abgeschlossenes Selbst werde, das alle Realitäten in sich schliesse, sich als memoria, intelligentia, amor trinitarisch unterscheide, und auf Grund hiervon die Welt von sich unterscheide. Er hat auch das Filioque des Abendlandes kräftig verteidigt. Seine Trinitätslehre wurde von Roscellin bestritten, der von dem entgegengesetzten Grundsatz des Nominalismus aus, tritheistischen Vorstellungen sich näherte. Endlich hat Anselm auch die Notwendigkeit der Versöhnung zu erweisen gesucht. Er ging dabei von Gottes Ehre aus; die Menschen haben durch die Sünde das unendliche Gut der göttlichen Ehre verletzt und dadurch unendliche Schuld auf sich geladen, für die sie ewig verdammt sein müssten. Die Genugtuung für diese verletzte Ehre konnte der Mensch nicht geben; so musste Gott in Christus Mensch werden. Er hat durch seinen Tod der göttlichen Ehre volle Genugtuung gegeben; ja, da dieser Tod ein überverdienstliches Werk war, so konnte Christus als besondere Gnade von Gott erlangen, dass dieses Werk auf uns übergerechnet und so uns unsere Schuld erlassen würde, was um so eher möglich schien, als Christus die menschliche Natur angenommen hatte, also Vertreter der Menschheit war. Diese halb römisch-juristische, halb auf den germanischen Satisfaktionsbegriff gegründete Versöhnungstheorie hat durch den Begriff des anderen anzurechnenden überverdienstlichen Werkes das Vorbild für den Schatz der auf andere übertragbaren verdienstlichen guten Werke gegeben.

Der Gegner Anselms ist Abaelard. Hatte Anselm mit Hilfe des platonischen Realismus in kühnen Spekulationen die Wahr-

heit des Glaubens zu erweisen gesucht, so vertrat in der Dialektik Wilhelm von Champeaux den Realismus so stark, dass das Individuelle nur Akzidenz an dem Allgemeinbegriff sein sollte, womit die ganze konkrete Welt, auch die Personen, zu einem blossen Akzidenz an den allgemeinen Ideen geworden wären. Abaelard, ein Schüler Wilhelms und Roscellins, sucht die Gegensätze zu vermitteln, nimmt die Einzeldinge als die Substanzen an, aber das ihnen Gemeinsame, was von mehreren ausgesagt werden kann, subsistiert in ihnen. Er legt auf das dialektische Denken ein solches Gewicht, dass er den Intellekt, das Erkennen dem Glauben vorangehen lässt. Durch Zweifel zum Forschen, durch Forschen zur Wahrheit. Eben hiermit widersetzte er sich der auf Glauben gegründeten Spekulation Anselms. Man soll die Väter wie die Schrift mit Kritik lesen, das „Ja und Nein" erwägen, und hierin ist der Vorläufer der analytischen Methode der Scholastiker. Seine rationale Richtung führt ihn zu der Annahme der Seligkeit heidnischer Philosophen, die wie Plato schon die Trinität gekannt haben. Die Trinität findet er darin, dass der Vater die Macht, der Sohn die Weisheit, der Geist die Liebe sei. Er legt aber ganz besonderes Gewicht auf Gottes Güte; Gott handelt frei mit Bewusstsein und Vernunft aus Güte. Seinem Konzeptualismus, der Anerkennung des einzelnen als Realität entspricht es, dass er auf das Subjekt ein grosses Gewicht legt, die Erbsünde nicht als Sünde in vollem Sinne gelten lässt, weil Sünde ohne Einwilligung noch nicht Sünde ist. Manche hätten auch ohne Sünde leben können. Die Erlösung kommt durch Gottes Liebe zustande, die in Christus erschienen, Gegenliebe entzündet, und die Vergebung der Sünde ist mit der Reue gegeben. Ihm liegt mehr als den andern an der Ethik und auch hier hat er die Person in ihrer Selbständigkeit durch die Betonung der Gesinnung gegenüber der Werkheiligkeit in den Mittelpunkt gestellt. Durch die Liebe Christi zu Gegenliebe entzündet, können wir aus der neuen Gesinnung heraus auch satisfaktorische Werke tun, welche zur Ablösung der zeitlichen Strafen, auch im Fegfeuer dienen. Wenn so Abaelard überwiegend einem rationalethischen Theismus huldigt, und auch die Gebote des Evangelii nur als eine reformatio des Naturgesetzes ansieht, so hat er doch insofern wieder einen positivistischen Zug, als er den

ganzen Unterschied von Gut und Böse auf das placitum divinae dispensationis zurückführt. Dieser unbedingte Wille Gottes geht mehr auf die nominalistische Denkweise zurück.

Wenn schon hier bei Abaelard das rationale und das Auktoritätsprinzip nicht geeint sind, wenn die Vernunft und der Glaube bei Anselm und Abaelard entgegengesetzt gewertet werden, so brach der Dualismus zwischen der Dialektik der Vernunft und der Theologie als Vertreterin des Glaubens bei Gilbertus Poretanus[69]) hervor, der die Physik und Mathematik mit der Theologie nicht vergleichbar hielt, Ausdrücke wie Natur, Person in der Theologie in anderem Sinne als gewöhnlich nahm, die Sprache als unzureichend für die Gotteserkenntnis und die Kategorien für Gott nicht passend erklärte. Gott sei nicht zu begreifen, er sei nur intelligibilis. Auch Alanus ab insulis[70]) meint, die Rhetorik, Dialektik, Mathematik haben andere Regeln als die Theologie, deren Sätze über der Meinung, aber unter dem Wissen stehen, die zu glauben aber gerade deshalb verdienstlich ist, weil zwingende Gründe zum Glauben fehlen. Wenn Alanus schon auf die praktische Vereinigung mit Gott in der Liebe und durch die Sakramente hinweist, so hat Johann von Salisbury[71]) die Skepsis über die Prinzipien der Körper, Ausdehnung, Bewegung, über die Seele und ihren Ursprung, über die Vorsehung ausgedehnt und von dem ungewissen Erkennen auf das praktisch Nützliche hingewiesen, was für die Gesundheit des Leibes und der Seele und das politische, d. h. das kirchliche Leben und die Politik der Hierarchie notwendig ist, wie er sich im Kampf mit dem Staat Thomas Becket an die Seite stellt. Praeter opinari non habet ullus homo. Wenn so diese platonische Periode in Skepsis zugunsten der Auktorität endete, so hat sie noch zwei hochbedeutsame Richtungen hervorgebracht, die Sententiarier und die Mystiker.

Die ersteren versuchten, die Dogmen zu einem Ganzen zu vereinigen. Neben Robertus Pullus ist hier der Schüler des Abae-

---

[69]) De sex principiis. Kommentar zu den untergeschobenen Schriften des Boethius.

[70]) De arte seu de articulis fidei cathol. L. V. Regulae theol. De fide cathol. contra haereticos L. IV. Migne lat. T. 210.

[71]) Migne T. 199. Metalogicus. Policraticus. Entheticus de dogmate Philosophorum. Gennrich, Die Staats- u. Kirchenlehre d. J. v. S. 1894.

lard, Petrus Lombardus, † 1164, (Sententiarum Libri IV)[72]) grundlegend für die mittelalterliche Dogmatik geworden. Er erklärt es als seinen Zweck, den Glauben als befestigt zu erweisen, die Tiefen der Theologie aufzudecken, die Sakramente kennen zu lernen. Der Gang seiner Untersuchung — Gott, Schöpfung, Sünde, Menschwerdung, Erlösung, die vier Kardinal- und die drei theologischen Tugenden, die Sakramente, endlich die Eschatologie — zeigt die praktische Tendenz des kirchlichen Schriftstellers, der in der Kirche die sakramentale und ethische Seite verknüpft und im Christentum eine Verbindung von ethischer und sakramentaler Religion sieht. Auf seine Auktorität geht die Siebenzahl der Sakramente zurück und die Präzisierung des Wortes Sakrament durch Ausschluss von blossen Weihen. So sehr er aber die kirchliche Erziehung im Sakrament der Busse betont, die Abaelard noch nicht als Sakrament bezeichnet hatte, so schreibt er doch dem Priester nur das Recht zu, die Sündenvergebung für die Kirche zu erklären, nicht selbst zu absolvieren.

Die Mystik ist durch den Gegner Abaelards, Bernhard von Clairveaux, ferner durch die Viktoriner in einer mehr kirchlichen Form vertreten.[73]) Sie trägt einen der Welt abgewendeten Charakter, betont aber, besonders in der Viktorinerschule, den Affekt, gegenüber dem mehr theoretischen Bewusstsein ist sie praktisch auf das Erleben des Göttlichen gerichtet. Bernhard[74]) will von der praktischen Betrachtung der Welt und der Aufsuchung von Gottes Spuren in derselben sich zu einer spekulativen Betrachtung Gottes selbst wenden, die erst im jenseitigen Leben in Schauen übergeht. Durch Versenkung in Christi Kreuz und Passion, indem wir von ihm das Absterben der Welt lernen, indem wir mit dem Gott in ihm uns vereinen, der im Fleisch erscheint, um uns Fleischliche zu sich zu erheben, indem wir die Madonna als die Mittlerin zwischen ihm als Richter und uns verehren, sollen wir lernen, Gott allein zu lieben, Christi Entsagung nachzuahmen, durch kirchliche Aktion

---

[72]) Baltzer, Die Sentenzen d. P. L., ihre Quellen u. ihre dogmengeschichtl. Bedeutung. 1902.

[73]) Preger, Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I, 217—251. Neander, Der h. Bernhard u sein Zeitalter, ed. Deutsch. 1889. Ritschl, Geschichte d. Pietismus I, 46 f. [74]) De consideratione L. V, Sermones.

im Sinne der Förderung des asketischen Geistes die Liebe zu ihm zu beweisen. Hugo von St. Viktor[75]) (Migne T. 175, 176) hat die dogmatische Lehre mit seiner Mystik besonders in seiner Schrift von den Sakramenten verbunden, in der er einen ähnlichen Gang nimmt wie der Lombarde. Die natürliche Erkenntnis richtet sich auf die Bilder der Sinne, auf die Ideen der Ordnung und Ursache, auf die Seele und ihre Begriffe, auf den Begriff der unsichtbaren Dinge. So kann sie von der Erfahrung und Selbstkenntnis nur nach Analogie zu Gott aufsteigen. Die weltliche Wissenschaft ist Vorbereitung für die Theologie, die auf Offenbarung ruht. Die Theologie weist auf die Vereinigung mit Gott mittels der Kirche. Hier verbindet er die Versöhnungstheorie des Anselm mit der des Abaelard. Da der Mensch sündig ist, muss er durch die Erziehung der Kirche und ihre Sakramente geheiligt werden. Aber dabei soll es nicht bleiben. Über das theologische Erkennen und die Erziehung der Kirche hinaus geht die Mystik, die zur Kontemplation Gottes führt. Er redet von drei Augen; mit dem einen erkennen wir die Welt, mit dem andern uns selbst, mit dem dritten Gott. Über die Vernunft, über das theologische Erkennen, über die Erziehung der Kirche geht das unmittelbare Erleben hinaus; der Geist kann ohne Wort und Sakrament den Menschen gerecht machen. Noch stärker als er hat Richard[76]) gegenüber der blossen Meditation die Stufen der Vereinigung mit Gott durch unmittelbare Offenbarung, manifestatio, Anschauung, mit Affekt verbundene Erkenntnis, ja einen excessus und raptus betont. Die volle Vereinigung mit Gott geschieht in der Ekstase, in einem Erhobenwerden des Geistes über sich selbst. Übrigens wird der Gott, mit dem diese Mystiker sich einigen wollen, nach augustinischer Art trinitarisch vorgestellt; entweder ist Gott Einheit von Macht, Weisheit und Güte (Hugo) oder gegenseitige Liebe zweier Personen, die den dritten lieben und so einen Liebeskreislauf vollziehen (Richard). Bei Amalrich von Bena und David von Dinanto kommt die pantheistisch-mystische Seite des Scotus Erigena zur Geltung. Gott ist die absolute Einheit, die sich in den verschiedenen Weltformen offenbart und wieder in sich

[75]) Liebner, Hugo von St. V. 1832.

[76]) Engelhardt, R. v. St. Victor, u. J. Ruysbrook. 1838. De quattuor gradibus violentiae caritatis u. a. Migne T. 196.

zurückgeht; im Subjekt vollzieht sich diese mystische Vereinigung des Endlichen mit Gott.

Übersehen wir diesen platonischen Zeitabschnitt, so ist das Resultat das Auseinandergehen von Theologie und Dialektik, von Scholastik und Mystik. Die angenommene Einheit von Vernunft und Dogma lässt sich nicht halten. Nichtsdestoweniger aber wird der erste grosse Versuch gemacht, die Theologie als ein dogmatisches System mit praktischer Abzweckung aufzufassen. Die sakramentale Gnade, die die Kirche verleiht, und die kirchliche ethische Erziehung werden verbunden. In beiden zusammen realisiert sich die Einheit des Menschen mit Gott. Die Hauptprobleme, die in diesem Zeitabschnitt behandelt werden, sind Glauben und Wissen, die Gotteslehre, die, trotz der Annahme der Überschwenglichkeit Gottes, gegenüber der früheren Zeit die Subjektivität Gottes, als gerechten, seine Ehre wahrenden und als gütigen stärker betont, die Versöhnungslehre unter juristischem Aspekt und unter dem der Liebe, die Vereinigung Gottes und des Menschen mittels der Sakramente und der göttlichen Erziehung der Kirche, wie in der subjektiven, affektvollen Erfahrung des Mystikers. Man kann sagen, der supernaturale, transzendente Zug machte sich in der Dogmatik und Mystik in steigendem Masse geltend, während sich auf der anderen Seite die Selbständigkeit weltlicher Wissenschaft zu regen beginnt.

3. Die höchste Blüte der Scholastik unter dem Einfluss des Aristoteles und der Araber.

§ 33. Einen neuen Anstoss für das scholastische Denken gaben die arabischen Philosophen und die durch ihre Vermittlung gewonnene genauere Kenntnis des zwar anfangs verbotenen, nachher aber um so eifriger studierten Aristoteles. Der Einfluss der Araber zeigt sich in dem supranaturalistischen Gegensatz des leidenden potentiellen Verstandes und des tätigen göttlichen Verstandes, der dem endlichen Verstand eingegossen wird, sodass sich durch das Zusammenwirken beider der erworbene Verstand ergiebt und die Seligkeit des Menschen in der Erkenntnis Gottes gefunden wird. Auch die Frage nach dem Verhältnis des Allgemeinen und Besonderen wird so gelöst, dass die allgemeinen Begriffe vor den Dingen in Gottes

Weisheit, in den Dingen und nach den Dingen in unserem reflektierenden Verstande sind. Wenn ferner die arabischen Aristoteliker so energisch die natürliche Ordnung der Dinge betonten, dass immer in der Welt die Einigung von tätigem und leidendem Verstand, immer Formung der Materie in der Welt nach Notwendigkeit stattfindet, die Motakallim dagegen die absolute Willkür Gottes hervorhoben, so finden wir auf der Höhe des Mittelalters denselben Unterschied zwischen Thomas und Duns Scotus, nur mit der Modifikation, dass bei diesen alles in der Kirche und dem von ihr vertretenen Zweck einmündet. Endlich ist auch die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen von Averroes u. a. eingehend behandelt worden, wobei sie teils den Unterschied der Volksreligion von der Erkenntnis betonen, teils hervorheben, dass es die Aufgabe der Philosophie sei, den Glauben zu erklären und zu beweisen, während El Gazzali die Philosophie im mystischen Schauen und prophetischer Inspiration enden lässt, was der Mystik des Bonaventura entspricht.

Die Scholastiker dieser Periode haben einen starken supranaturalistischen Zug, umspannen aber trotzdem das gesamte Wissen ihrer Zeit, wollen die christliche Weltanschauung als ein Ganzes darstellen und die christliche Offenbarung zu der Vernunft und ihren Produkten im theoretischen und praktischen Gebiete in ein freundschaftliches Verhältnis setzen, ohne die Suprematie der Offenbarung fahren zu lassen. Trotz der starken Betonung des kirchlichen Interesses soll doch die Seligkeit des einzelnen in der Vereinigung desselben mit Gott, sei es mehr im Erkennen oder mehr in der Liebe, das letzte, freilich erst jenseitige Ziel sein, das mittels der kirchlichen Gnadenanstalt erreicht wird. Bei den grossen Scholastikern, die sämtlich als Mönche das Interesse an einer unmittelbaren Gottesgemeinschaft haben, tritt sowohl die Subjektivität Gottes als die menschliche Subjektivität teils im Erkennen (Albertus Magnus und Thomas), teils im Wollen (Duns Scotus) stärker hervor. Ja es bleibt auch den weltlichen Wissenschaften eine gewisse Selbständigkeit, wenn z. B. Albert sagt, dass er in Glauben und Sitten zwar dem Augustin mehr glaube als den Philosophen, in der Medizin aber mehr dem Galenus und Hippokrates, und in der Untersuchung der Natur der Dinge mehr dem Aristoteles. Duns Scotus erkennt noch mehr diese Selbständigkeit an.

Die Hauptvertreter der Blüte der Scholastik sind: der Franziskaner Alexander von Hales († 1245), der Dominikaner Albertus Magnus († 1280), dessen Schüler Vincenz von Beauvais († 1264), Thomas von Aquino († 1274) und der Franziskaner Duns Scotus († 1308). In dieser Zeit wurde die Lehre entweder in der Form eines Kommentars zu den Sentenzen des Lombarden vorgetragen oder in der Form von Summen. Die Art des theologischen Systems ist in bezug auf die Anordnung des Stoffes praktisch orientiert. Die Summe des Thomas nimmt folgenden Gang: Begriff der Theologie — Gott — Schöpfung — Mensch und sein Zweck die Seligkeit, wobei die gesamte philosophische und religiöse Ethik als Tugendlehre abgehandelt wird, die mit den religiosi, dem Mönchtum abschliesst —, die Realisierung der Einheit von Gott und Mensch in Christus (Maria) und durch die Sakramente der Kirche und die Vollendung. Das Ziel ist also die in Christus urbildliche, durch die Sakramente und die Erziehung der Kirche auf übernatürlichem Wege zu erreichende Einheit Gottes und des Menschen.

Die Methode der Behandlung dieser nach dem Zweck geordneten Lehren ist analytisch. Die gegebenen Dogmen können expliziert und durch reflektierendes Denken erwiesen werden. Zuerst wird die Quaestio, die Frage aufgestellt, in einzelne Artikel zerlegt, dann die Antwort auf die Frage zuerst in verneinendem, dann in bejahendem Sinne des Glaubens mit Gründen besprochen und in der conclusio, dem Schluss die Antwort gegeben und die Gegengründe widerlegt. Das Höchste von Unbefangenheit war in diesem Sic et non, Ja und Nein gegeben. Man liess den Gegner des Dogmas zu Worte kommen, um ihn zu widerlegen. Unübersichtlichkeit ist hier mit grossem, oft spitzfindigem Scharfsinn verbunden. Vergegenwärtigen wir uns die Grundlinien des auf Albert ruhenden thomistischen und des entgegengesetzten scotistischen Systems.

§ 34. Thomas[77]) fasst als letztes Ziel die Seligkeit als Erkenntnis und Anschauung Gottes ins Auge, akzidentaliter, d. h. nebenbei ist die Seligkeit auch durch den Willen, die Liebe

[77]) Werner, Der h. Thomas. Ritschl, Geschichtl. Studien zu der christl. Lehre von Gott. Jahrb. f. deutsche Theologie. 1865. J. A. Dorner, Unveränderlichkeit Gottes. Jahrb. f. d. Theol. 1857. Lehre von der Person Christi II. Portmann, Das System d. summa d. h. Th. 1894.

bestimmt. Dieses Ziel ist übernatürlich und kann nur durch besondere Gnade erreicht werden. Das natürliche Licht des Verstandes bedarf der Eingiessung des Gnadenlichtes. So ist auf der einen Seite der Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen festgehalten. Andererseits soll dieser Gegensatz unter dem Aspekte möglichst überbrückt werden, dass in der endlichen Welt alle Grade des Seins vertreten sind, worin er dem Albert beipflichtet. Alles steht in einem grossen, geordneten Zusammenhang. Thomas schwankt zwischen einer gradweisen Auffassung aller Gegensätze und einer dualistischen Spannung des Gegensatzes des Natürlichen und Übernatürlichen. Die letztere beruht wesentlich darauf, dass die Welt von Gott sich durch die Negation unterscheidet. Denn die Einheit beider ist so nicht zu erreichen ohne Aufhebung der Negation, was zum Supernaturalismus führt.

In bezug auf die Erkenntnis nimmt er einerseits eine natürliche Theologie an; er kennt den kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis; er sagt sogar, die Liebe zu Gott sei dem Menschen natürlich. Unsere Vernunft ist auch imstande, den Inhalt des Glaubens durch Denken zu erhellen und gegen die Leugner zu verteidigen und aus den Prinzipien durch Schlüsse die Gegner zu widerlegen. So mündet die Philosophie in die natürliche Theologie und diese in die Offenbarung aus, ohne dass die letztere die erstere aufhöbe, die Vorstufe für die Offenbarung ist. Andererseits ist die Offenbarung eine positiv gegebene und wir können uns nur mit besonderer göttlicher Hilfe zum Übernatürlichen erheben. Der natürliche Verstand kann ohne eingegossenes Licht nicht zu voller Erkenntnis kommen.

Derselbe Gegensatz zeigt sich in der Ethik in bezug auf den Begriff des Gesetzes und der Tugend. Von dem natürlichen Gesetz, das ein Teilhaben der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz ist, ist das besonders hinzugegebene göttliche Gesetz zu unterscheiden, das dem Zweck der Glückseligkeit entspricht und in dem „neuen Gesetz" des Evangelii gipfelt, das die Gläubigen über das zu Glaubende und zu Tuende instruiert. Hier kommen nicht bloss Gebote, sondern auch Ratschläge in Betracht, die sich an die Freiheit wenden, ferner die Sakramente und die inneren Bewegungen des Menschen. Hier wird besonders betont, dass der Mensch zwischen diese Welt und die geistlichen Güter

gestellt sei, und je mehr er dem einen anhänge, um so mehr vom anderen abkomme. Wenn das völlig dualistisch lautet, so sagt er auch wieder, der Mensch könne, auch wenn er mit den Dingen dieser Welt zu tun habe, sein Ziel, die ewige Seligkeit, erreichen, nur dürfe er in ihnen nicht den letzten Zweck sehen. Und expeditius, leichter erreicht er die Seligkeit, wenn er sich von der Welt abwendet.

Denselben Gegensatz bietet die Tugendlehre: Er erkennt die vier Kardinaltugenden der Alten an, aber sie haben verschiedene Grade: in Gott sind sie exemplariter, sie sind im Menschen als politischem Wesen als politische. Aber da der Mensch sich auch zu Gott wenden soll, so sind zwischen beiden noch zwei Grade, sie sind purgatoriae, reinigende Tugenden und Tugenden des schon gereinigten Geistes; im ersten Falle verlässt z. B. die Mässigung so viel wie möglich das Weltliche, im zweiten Falle kennt sie überhaupt keine irdischen Begierden mehr. Man sieht, dass in diesem letzten Fall wieder die dualistische Abwendung von der Welt empfohlen wird. Das tritt noch stärker in den drei theologischen Tugenden hervor, Glaube, Liebe, Hoffnung, die die menschliche Natur überschreiten, die von Gott allein eingegossen, nur durch Offenbarung gegeben werden und Gott zum Objekt haben. Ebenso erkennt Thomas den Staat völlig an; aber der Zweck der Kirche ist höher; denn das Geistliche steht über dem Irdischen. Wo also der Zweck der Kirche es fordert, hat sich der Staat zu fügen, und wann dies der Fall ist, darüber hat die Kirche zu entscheiden.

Auch im Dogma tritt derselbe doppelte Standpunkt hervor. Gott ist ihm vor allem vernünftige Substanz, die alles durch ihr eigenes Wesen erkennt, und die Welt entsteht durch sein Wissen. Denn das göttliche Sein ist Erkennen und die Dinge gehen aus Gott hervor durch sein Erkennen und demgemäss durch den Willen, der der Intelligenz folgt. Gott will, dass er und anderes sei, sich als Zweck, das andere im Verhältnis zum Zweck, sofern und soweit es an der göttlichen Güte teilnimmt. Hiernach scheint die Welt, wenn auch in verschiedenen Graden, an Gottes Vollkommenheit teilzuhaben. Der Weltzusammenhang stellt alle Grade des Seins dar, und die in Gottes Verstand vorhandenen allgemeinen Ideen gewinnen in der Welt eine quan-

titas determinata. Durch die Verbindung von Form und Materie entsteht das Konkrete, wie auch das Denken individuelles Denken ist. Das Allgemeine ist in den Dingen und wird durch unser Denken wieder aus ihnen herausgehoben. Hiernach scheint die Welt ein in notwendigem Zusammenhang geordnetes Ganze zu sein, das in verschiedenen Graden an dem göttlichen Sein Anteil hat. Andererseits soll nun aber doch die Welt qualitativ von Gott verschieden sein. Die Negation ist es, die der Welt einen gänzlich von Gott unterschiedenen Charakter verleiht. So wird auch bald gesagt, es sei dem Menschen natürlich, Gott über alles zu lieben, wenn auch nicht ohne Hilfe des bewegenden Gottes; bald wird behauptet, dass für seinen übernatürlichen Zweck der Mensch auch übernatürliche Erkenntnis, noch ein donum superadditum, eine übernatürliche Gnadengabe brauche. Dass im Urstand die Vernunft Gotte, die niederen Seelenkräfte der Vernunft, der Leib der Seele untergeordnet war, beruht auf Gnade, war nicht natürlich. Von dem Bösen sagt Thomas einerseits, dass mit dem Bösen zwar die ursprüngliche Gerechtigkeit, aber nicht die natürliche Hinneigung zum Guten verloren sei, dass diese nur vermindert sei und dass auch das Böse nicht ausserhalb der Ordnung der universalen Ursache stehe, weil Gott will, dass auch zur Vervollständigung des Universum Zufälliges geschehe, und für diese Effekte hat er auch zufällige Ursachen bestimmt. Das Böse ist also der Weltordnung einverleibt, in der alle Grade des Seins vertreten sind. Andererseits ist aber doch das Böse eine Verwundung der menschlichen Natur, eine Verkehrung der Ordnung, ja als Abwendung von Gott, dem unendlichen Gut, verdient es ewige Strafe, und als Hinwendung zum Nichtigen bringt es eine Schwächung mit sich, Unfreiheit. — Ebenso ist die Christologie und Heilslehre nicht einheitlich. Einmal ist nicht zu sagen, dass Gott Mensch geworden ist; er ist nichts geworden, sondern geblieben was er war. Die Veränderung ist nur in der Veränderung der Kreatur. Von der menschlichen Seite Christi sagt er nun einmal, dass die menschliche Natur über sich hinausgehoben sei, sie ist in der Person des Sohnes, verliert also ihre eigene Persönlichkeit. Andererseits ist diese Natur doch wieder so vorgestellt, dass sie als endliche selbständig bleibt; Christi Seele fasst nicht die göttliche Essenz; sie hat nur erkannt, was sich auf

sie bezieht, was ein geschaffener Geist im Wort erkennen kann. Ferner hat Christus eine eingegossene Gnade, die aber bei seiner begrenzten Empfänglichkeit nur begrenzt sein kann; sie kann nur unendlich heissen, weil Christus mit der unendlichen Person des Logos geeint ist. So nimmt er in Christus ein ungeschaffenes, ein geschaffenes und ein eingegossenes Wissen an, wie eine geschaffene und ungeschaffene Seligkeit. Christi Werk denkt er einerseits so, dass er durch sein überschüssiges Verdienst die Schuld getilgt hat, obgleich Gott nicht eine Versöhnung hätte fordern müssen. Christi Leiden ist nur in dem einmal gegebenen Weltzusammenhang notwendig und hat seinen Wert darin, dass er für alle Glieder als Haupt gelitten, Satisfaktion geleistet hat. Aber eben dadurch entzündet er in uns Liebe, indem er uns die Liebe Gottes geoffenbart hat. Er verbindet also die Theorie des Anselm und Abaelard. Aber dieses Verdienst Christi und die Liebe wird uns nur in der Kirche zuteil. Zuerst teilt Christus eine solche Fülle der Gnade den Priestern mit, dass ihr Verdienst für den Effekt der Sakramente wirksam ist. Dann wird dem Gläubigen im Sakrament die Gnade eingegossen und ihm Vergebung der Sünden mit Gerechtigkeit gegeben; über das Vermögen der Natur hinaus wird die Gnade gegeben. Andererseits hat aber der Mensch wieder Verdienst. Denn alle unsere Taten sind verdienstlich, sofern sie aus dem von Gottes Gnade bewegten freien Willen hervorgehen. Der Glaube, der durch die Liebe geformt ist, ermöglicht, verdienstliche Werke zu tun, die von Gott angesehen merita e condigno (Verdienst nach Würdigkeit), vom Menschen angesehen merita e congruo (nach Billigkeit) sind. Einmal ist der Mensch übernatürlich durch die eingegossene Gnade bestimmt, die er durch die Sakramente erhält; dann aber ist er wieder fähig, verdienstliche Werke zu tun, und Heilsgewissheit hat er trotz alledem nicht. Im Grunde ist Gott und Mensch nicht geeint, weder in der Christologie, wo Christus als Mensch bald verkürzt ist, bald die Gottheit nicht voll aufnehmen kann, ebenso in der Heilslehre, wo der Mensch bald von der sakramentalen Gnade über sich hinausgehoben ist, bald wieder so selbständig ist, dass er verdienstliche Werke tun kann, und doch seines Heils nicht gewiss ist. Wenn aber auch die Christologie und die Vereinigung des Menschen mit Gott durchaus übernatürlich ist,

so will Thomas doch auch den Gedanken nicht ganz fallen lassen, dass die Vereinigung mit Gott auf der endlichen Empfänglichkeit und dem durch die Gnade bewegten freien Willen beruht und so als die Steigerung und Vollendung der natürlichen Anlage angesehen werden kann, da die Gottesliebe dem Menschen natürlich ist.

§ 35. Während Thomas den vernünftigen Zusammenhang der Welt betont, geht Duns Scotus[78]) auf den freien Willen zurück. Er interessiert sich für das Positive, Konkrete für die haecceitas. Zwar erkennt auch Duns die Realität der Allgemeinbegriffe an, die Ideen sind ihm Realitäten, sie sind notwendige Produkte, sofern die göttliche Intelligenz die in der Essenz Gottes liegenden realen Möglichkeiten (causabilia) zum Inhalte hat. Zu diesen Ideen gehören nicht nur die Ideen der Gattungen, sondern auch die Ideen der Individuen, selbst die Ideen der Teile eines möglichen Ganzen. Auch der Zusammenhang der Welt soll der Logik nicht widersprechen. Aber davon abgesehen herrscht in der Art, wie die Individuen verbunden sind, die Willkür und ebensowenig ist die Verbindung des Allgemeinen mit dem Einzelnen der Notwendigkeit unterworfen. Ja ob Gott überhaupt schaffen will, hängt von seiner Willkür ab. Da nun die Entschliessung der Willkür nur aus dem Effekt gewusst werden kann, so traut Duns mehr der Erfahrung und erkennt auch die Erfahrung als selbständige Quelle des Wissens an. Insofern Duns Gott der Welt doch reale Vollkommenheiten mitteilen lässt, zeigt er mehr Sinn für die Selbständigkeit und Vollkommenheit des Weltlichen. Mathematik, Naturrecht haben selbständige Bedeutung, und in der Philosophie kann gelten, was in der Theologie nicht wahr ist. Freilich will er die Suprematie der Theologie nicht aufgeben. Denn die letzten Gründe in Gott kann doch nur die Theologie erkennen und zwar auf Grund der positiven Offenbarung. Allein das hindert ihn nicht, doch eine wirkliche Gotteserkenntnis zuzugeben, und wie wir unendliche Empfänglichkeit des Willens für Gott haben, so kann auch aus dem Glauben ein Wissen

---

[78]) Werner, Duns Sc. 1881. Kahl, Das Primat d. Willens bei Augustin, Duns Sc. u. Descartes. 1886. Seeberg, Die Theologie d. Duns Sc. 1900. Mein Artikel über Duns Sc. in Herzog Realenzyklopädie. 2. A. Opus Oxoniense, Reportata Parisiensia. Lyoner Ausgabe von 1639.

werden. Wissen von Gott zu leugnen sei der Standpunkt eines alten Weibes. Wir haben auch ein natürliches Wissen von Gott; unter den Gottesbeweisen erkennt er den Schluss auf die erste Ursache an und zwar als zweckbestimmende, als das primum exemplans, aber nicht den ontologischen, der nur auf ein allgemeines Sein gehe. Gott sei nicht das allgemeinste Sein, sondern ein Einzelsein, in welchem der Potenz nach alle Vollkommenheiten auch der Welt enthalten sind, nur der Kraft nach ist er das allgemeinste. In Gott sind bestimmte, in sich unterschiedene Vollkommenheiten, die doch unendlich sein können. Denn Bestimmtheit und Unendlichkeit schliessen sich nicht aus. Wenn nun auch die Gotteserkenntnis nur durch die Offenbarung vollendet wird, so kann doch der Inhalt derselben zum Wissen erhoben werden, und so sucht er doch den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen im Erkennen auszugleichen. Die trinitarische Erkenntnis zeigt Gott als sich selbst wissendes und wollendes, in sich seliges Subjekt. Wie die Seele in ihren Vermögen, so ist die Essenz in den Hypostasen als ein und dieselbe wirksam. Gott erkennt und will alles aus sich selbst. Seine Essenz ist es, die seine Intelligenz und seinen Willen bewegt, die sich aus der unmittelbaren Existenzweise in der intelligenten Seinsweise im Sohn zum Selbsterkennen, in der wollenden Seinsweise im Geiste zum Selbstwollen erhebt. Trotzdem ist Gott im Innersten unerkennbar, weil er absolut frei ist. Die Schöpfung beruht nach Duns auf Gottes Willkür und ihre Zufälligkeit ist der Grund ihrer Unvollkommenheit; andererseits aber hat Gott doch die positiven Vollkommenheiten, die als Verursachbares (causabilia) in ihm liegen, der Welt mitgeteilt, und Gott liebt die Welt, weil sie an diesen positiven Vollkommenheiten Anteil hat. Denn Gott liebt vor allem sich selbst, und die Welt nur, weil sie und sofern sie an seinen Vollkommenheiten teilhat, die er liebt. Wenn nach Thomas Gott mit seiner Substanz in der Welt ist, aber doch nur in den durch die Negation beschränkten Graden, so ist er nach Duns mit seinem Willen in der Welt; aber er hat ihr doch positive Vollkommenheiten seiner Essenz mitgeteilt und ihr konkreter Inhalt hat positiven Wert. Auch hier ist ein Widerstreit. Die Welt ist zufällig und unvollkommen und doch hat sie göttliche Vollkommenheiten. — Das Verhältnis Gottes und des Menschen

beruht einerseits auf unendlicher Empfänglichkeit unseres Willens für ihn, andererseits kann doch der positive Willensinhalt Gottes nur aus der Offenbarung gewusst werden, die einerseits zwar, sofern sie das Ziel bestimmt, vernünftig ist, aber doch als Gebot Gottes, als geordneter Wille willkürlich bestimmt ist und nur positiv gewusst werden kann. Im Urstand musste Gott dem Menschen, trotz seiner unendlichen Empfänglichkeit für Gott, eine besondere Gnade mitteilen, damit sein Zweck ihm begehrenswerter erschien als das sinnliche Begehren. Wenn nun der Mensch gefallen ist, so ist er im rein Natürlichen. Die dem Menschen natürliche Neigung, dem sinnlichen Begehrungsvermögen nachzugeben, die Concupiscenz ist der Inhalt der Erbsünde, die aber nicht Sünde im strengen Sinn ist und auch die freie Empfänglichkeit des Menschen für Gott nicht ausschliesst. Eben diese Freiheit macht sich nun in der Erlösung geltend. Durch die Gnade kann unsere Freiheit, mit der wir auch als Sündige Gott noch lieben können, so angeregt, disponiert werden, dass wir die Eingiessung der göttlichen Liebe in uns aufnehmen, und wie der Glaube zu einem Wissen erhoben werden kann, so werden wir durch die eingegossene Liebe zu freier Selbsttätigkeit erhoben. Zu der bestehenden disponierten Liebe kommt als neue Realität die eingegossene Liebe hinzu. Aber die erste Liebe bleibt und beide werden zu einer Einheit verbunden (unigeneitas). Es soll trotz des Wendepunktes in der Bekehrung doch nicht das Natürliche vom Übernatürlichen verschlungen werden. So liebt nur Gott die Menschen, weil sie ihn lieben. Denn da Gott sich primo loco selbst liebt, so liebt er uns, wenn wir ihn lieben, und will, dass wir ihn lieben, weil er uns so lieben kann. Diese Liebe beweisen wir schliesslich durch den Gehorsam gegen seine Gebote, die in der Kirche gegeben sind. Wie sehr aber Duns, trotz der Betonung des freien Willens, schliesslich doch die Abhängigkeit des endlichen Subjekts von Gott festhalten will, geht aus seiner Prädestinationslehre hervor, nach welcher der vernünftige Gebrauch der Freiheit Folge der Erwählung sein soll, während andererseits der böse Wille von Gott im Interesse der Freiheit nur zugelassen und nur unter der Voraussetzung des vorausgesehenen bösen Willens von Gott gewollt ist; er unterscheidet deshalb auch einen vorangehenden Willen (signi), der will, dass wir das Gute wollen, von dem nachfolgen-

den Willen (beneplaciti), der unter Voraussetzung des bösen Willens nicht will, dass wir das Gute wollen. Auch Christus ist von Gott als Mensch und zwar als Selbstzweck erwählt und ist mittels der unbefleckten Empfängnis der Maria rein, sodass er vermöge seines Vermögens zum Gehorsam sich zum Bestimmtwerden durch den Logos bestimmte und dadurch für Gott annehmbar wurde. Duns neigt also zum Adoptianismus, und wegen dieser starken Betonung der menschlichen Seite erklärt er auch Christi Verdienst für nur endlich. Gott nimmt aber vermöge seines Willens dasselbe an (acceptilatio), aber es ist nicht notwendig, sondern ein willkürlich gewähltes Mittel zur Realisierung der Prädestination. Es reicht auch nur voll zu für die erste Gnade, die Taufgnade; für die Bussgnade ist Christi Verdienst nur die prinzipale, aber nicht die totale Ursache, da hier vielmehr auch unser Wille und die Verdienste der Maria und der Heiligen ergänzend mitwirken. Man sieht, auch bei Scotus mündet alles in das kirchliche System ein. Wenn wir mit Hilfe der unsere Freiheit disponierenden Gnade die Todsünden beichten und die Absicht haben, den Geboten der Kirche zu folgen, kann der Priester als Richter die Sündenvergebung nicht bloss verkündigen, sondern selbst absolvieren, worauf uns die Gnade eingegossen wird und wir verdienstliche Werke tun können (merita e condigno).

Duns Scotus betont zwar stärker als Thomas den Willen, die Freiheit, die Einheit mit Gott im Willen auf Grund unendlicher Empfänglichkeit, die konkreten Vollkommenheiten in der Welt, Thomas stärker die vernünftige Substanz, die in dem Weltzusammenhang nur gradweise den Dingen innewohnt. Aber bei Duns ist doch zuletzt Gottes Wille unergründlich und bei Thomas trennt die Negation die Welt von Gott. Eine wirkliche Gottmenschheit haben beide nicht begreiflich gemacht. Daher die Heilsungewissheit, das Schwanken zwischen der Magie des Sakraments und der verdienstlichen Tätigkeit, die Abhängigkeit von der versöhnenden und erziehenden Gnadenanstalt der Kirche, die hier stärker juristischen Charakter annimmt. Der supernaturale Charakter tritt in den Vordergrund, obgleich von beiden der Versuch gemacht wird, doch wieder den übernatürlichen und den natürlichen Standpunkt zu einer Einheit zusammenzufassen, von Duns, indem er eine unendliche Empfänglich-

keit des Menschen für Gott annahm und die natürliche und übernatürliche Erkenntnis, wie die natürliche und eingegossene Liebe zu einer Einheit zusammenfassen wollte, wofür arabische Muster vorlagen, Thomas, indem er doch die ganze Welt als eine in notwendigem, geordnetem Zusammenhang stehende Grösse ansieht, die in verschiedenen Graden an der göttlichen Substanz teilhat. Sehen wir aber auf die früheren Versuche der Vereinigung Gottes und des Menschen, bei denen das metaphysische und das ethische Moment stritten, so haben wir auch hier auf der Höhe des Mittelalters einen Versuch der Vereinigung in mehr naturhaft substantieller und einen in mehr freier Form des Willens. Aber es ist beiden nicht gelungen, das opus operatum und das Verdienst, das Magische mit Verkürzung des Menschen und die einseitige Selbständigkeit des Menschen zu vermeiden. Auch hier ist die ethische Vereinigung Gottes und des Menschen und die metaphysische noch nicht in Einklang gebracht. Dagegen hat Duns die Theologie auf ihr Gebiet zu beschränken begonnen, indem er die Selbständigkeit der weltlichen Wissenschaften anerkannte, freilich um den Preis des Dualismus zwischen Philosophie und Theologie.

§ 36. Die schon von Duns betonte Selbständigkeit der Erfahrungswissenschaft macht in weit energischerer Weise Roger Baco[79]) († 1292) geltend; er wollte eine Reform des Studiums im Sinne der Bevorzugung der Sprachen, Naturwissenschaften, Mathematik, Medizin; auch mit Astronomie und Optik hat er sich abgegeben. Die einseitig demonstrative Methode will er durch Erfahrung ergänzen, wobei er auch mystische Erfahrung in religiösen und körperlichen Dingen annahm, sich in Astrologie und Alchymie verirrte, aber den Begriff der Materie teils durch die Bemerkung änderte, dass es mehrere Materien gebe, teils der Materie die Kraft zuschrieb, auf Anregung sich selbst zu gestalten. Die Betonung der Selbständigkeit der Naturwissenschaften weist auf die Vernachlässigung der Natur hin, die auch für die Theologie verhängnisvoll war. Eine andere Richtung nahm Raimundus Lullus († 1315)[80]), der für alle Wissenschaften eine Universalmethode sucht, die die Prinzipien aller beson-

---

[79]) Opus majus, minus, tertium. Compendium Philosophiae.

[80]) Ars universalis. Sein Werk in 8 Bänden ed. Salzinger 1721 f.

deren Wissenschaften enthalten sollte, welch letztere ihm aus der Kombination der allgemeinen Prinzipien entstanden. Es zeigt sich hier eine universalwissenschaftliche Tendenz, die trotz der Anerkennung der Suprematie der Theologie dieselbe in der Konsequenz entthronen musste und ein Streben nach Vereinfachung gegenüber den scholastischen Begriffsaufhäufungen beweist. Endlich vertritt Bonaventura († 1274)[81]) die Mystik. Schon Franz von Assisi († 1226) verband mit seiner Betonung des armen Lebens Jesu einen mystischen Zug zu individueller Frömmigkeit. Bonaventura liess seine auf die Schriftoffenbarung sich gründende, auf den Affekt und Willen neben der Erleuchtung des Intellektes gerichtete realistische Theologie in der Mystik enden. Ihm steht über dem praktischen Handeln und der Erkenntnis die Religion als Intuition und Affekt. Wenn sich dem Sinn und der Phantasie in der Schönheit und Ordnung der Natur Gott offenbart, wenn in dem Verstand und Denken des Menschen das Bild Gottes, und in den drei theologischen Tugenden sowie in dem Sinn (memoria), der Intelligenz und dem Willen das Abbild der Trinität erkannt wird, so erhebt sich der Mystiker zu Gott selbst, zu der göttlichen Einfachheit und Güte. Über alles Wissen und Erklären kommt er zu dem affektvollen Erfahren im mystischen Exzess, den er areopagitisch als seraphische Verzücktheit bezeichnet, wenn sich auch bei ihm die Subjektivität mehr geltend macht. Der Liebesaffekt ergeht sich hier in der Versenkung in Jesus und die Jungfrau Maria, in denen das göttliche Leben erschaut und genossen wird.

4. Der Verfall der Scholastik und der Übergang zu einer neuen Auffassung des christlichen Prinzips.

§ 37. Der Verfall der Scholastik weist immer noch bedeutende Denker auf: Durandus von St. Pourcain († 1333), Buridan († 1350), Wilhelm von Okkam († 1347), Raimund von Sabunde († 1430), Gabriel Biel († 1495). Hier[82]) tritt der Gegen-

---

[81]) Lyoner Ausgabe in 7 Bänden. Itinerarium mentis in Deum. Breviloquium. Centiloquium.

[82]) Werner, Die Scholastik d. späteren Mittelalters. 1881 f. (Die nachscotistische Scholastik. 1883. Der Endausgang d. mittelalt. Schol. 1887. Der Augustinismus in d. Scholast. d. späteren Mittelalters. 1883.) Renan, Averroes et l'Averroisme.

satz der weltlichen Wissenschaft und der Theologie noch schroffer auseinander. Der supernaturale Charakter der Theologie wurde bis zur Widervernünftigkeit gesteigert. Das Interesse an den konkreten Dingen und Personen trat in dem Nominalismus, der zur Herrschaft kam, hervor, und je mehr Gott als Wille aufgefasst wird, um so mehr trägt die Theologie praktischen Charakter. Schon nach Durandus (In Sentent.) können wir durch die Kreaturen nur eine unbestimmte Erkenntnis von Gott mittels des abstrahierenden Verstandes gewinnen, während Gottes Sein durchaus konkret ist und nur durch die Schriftoffenbarung erfasst werden kann. Da aber der Glaube über das Beweisbare hinausgeht, ist es verdienstlich, zu glauben. So hat der Schüler des Okkam, Buridan, neben seiner Beschäftigung mit Aristoteles-Auslegung der Zeitrichtung gemäss besonders Untersuchungen über den freien Willen gemacht. Am bedeutendsten ist Okkam.[83]) Das Wissen ist nach ihm durchaus erfahrungsmässig, nur Wissen von einzelnen Dingen. Nichts kann natürlich erkannt werden, das nicht intuitiv erkannt ist. Das einzelne Ding wird distinct wahrgenommen mit der vis intuitiva und von diesen Eindrücken werden allgemeine Begriffe abstrahiert. Diese bezeichnen nur Übereinstimmungen, Ähnlichkeiten unter den Dingen. Für diese Eindrücke und Begriffe gibt es Zeichen, die willkürliche Symbole sind, die Worte. Diese Zeichen werden im Urteil verbunden und diese Verknüpfungen entsprechen dem Verhältnis der Eindrücke in der Wahrnehmung. Kurz, nach Okkam beruht alles Wissen auf dem Erfahrungswissen. Am gewissesten sind die Vorgänge in der eigenen Seele. Demgemäss schätzt er ganz besonders die Psychologie, die Logik, die Sprachwissenschaft, die Rechtswissenschaft, die auf der Natur des Menschen basiert; sie hat festzusetzen, was dem Wohl aller dienlich ist. Auch hier ist das Interesse der einzelnen im Vordergrund; es sollen alle nach dem Naturgesetz berechtigt sein, sich an der Gesetzgebung zu beteiligen. Wenn er so die empirischen Wissenschaften in ihrer Selbständigkeit anerkennt, so verhält er sich in bezug auf die Metaphysik völlig skeptisch.

---

[83]) Super quattuor libros sentent. Centilogium theol. Quodlibeta. Dialogus. Summa totius logicae. Die Politischen Schriften hat Goldastus herausgegeben. Meine Abhandlung über das Verhältnis von Kirche u. Staat bei O. Studien u. Kritiken. 1885. Siebeck, Occams Erkenntnistheorie, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1897.

Weder die Immaterialität der Seele, noch die Einheit der Welt, noch die Ursächlichkeit oder Einheit Gottes können wir wissen. Hier ist also Offenbarung notwendig. Die Theologie ruht auf dem eingegossenen Glauben. Von ihr gelten die Gesetze nicht, die für alle weltlichen Wissenschaften gelten. Gott schafft in dem Pilger (viator) den Glauben, wodurch er unmittelbar zum Glauben der Glaubensartikel kommt, die ihm in der Schrift begründet sind. Okkam hat hiermit die *Theologie auf ihr Gebiet beschränkt* und wenn er auch innerhalb derselben die Willkür Gottes hervorhebt und Sätze ausspricht, wie den: Gott hätte statt der Natur eines Menschen auch die eines Steins oder Esels annehmen können, so ist doch tatsächlich der Wille Gottes in der Auktorität der Schrift und den Kanones der Apostel gegeben. Aber er begrenzt nicht nur die Theologie und das Gebiet des Glaubens, er sieht auch den Glauben als Sache des *einzelnen* an. Er hat die Unfehlbarkeit der Kirche zwar in thesi anerkannt, aber nur in denjenigen gläubigen Personen, die nicht irren, aber nicht in der Organisation. Weder Papst noch Konzil ist unfehlbar. Die Kirche ist Gemeinschaft der Gläubigen. Auch die einfachen Leute dürfen von der Auktorität der Schrift aus die kirchlichen Auktoritäten kritisieren. Und wie die Kirche Gemeinschaft der Gläubigen ist, so ist auch ihre Aufgabe auf die spiritualia beschränkt, sie hat dem Wort der Predigt, der Vorlesung, dem Gebet obzuliegen. Eben daher erkennt er auch die Selbständigkeit des Staates gegenüber der Kirche an. Kurz, Okkam ist in der Einschränkung der Theologie auf ihr Gebiet, in dem Kirchenbegriff als Gemeinschaft der Gläubigen, in der Betonung der Einzelperson, in der Betonung der Schriftauktorität gegenüber der kirchlichen Organisation, in der Betonung der Erfahrung, besonders der psychologischen, in der Anerkennung des Staates und der weltlichen Wissenschaften auf Grund seines Nominalismus, der das Recht des einzelnen betont, über das Mittelalter hinausgegangen; aber um den Preis des Dualismus zwischen Offenbarung und natürlicher Erkenntnis und der Aufrechterhaltung des Auktoritätsstandpunktes in der Theologie, dem die Vorstellung von Gott als der absolut freien Willkür entsprach, dessen Wille als geordneter eben nur durch die Auktorität erkannt wird. Der supernaturale Positivismus führte zu theologischer Skepsis

in dem Dogma wie in der Moral und zu einem völlig auktoritativen Glauben, der sich an das einmal Gegebene hielt, nur dass Okkam doch Ansätze einer Kritik von der Schrift aus machte, wenn er z. B. bemerkt, in der Schrift sei die Transsubstantiationslehre nicht enthalten.

Einsam steht Raimund von Sabunde[84]), der den anfänglichen Glauben der Scholastik an die Einheit von Vernunft und Offenbarung festhielt, insofern er durch die Wissenschaft den Glauben an die Schrift begründete und die praktische Verbindung des Menschen mit Gott in der Liebe hervorhob, in der der liebende Wille in sein Objekt verwandelt wird, ohne vernichtet zu werden. Auch sein moralischer Gottesbeweis entspricht dieser praktischen Tendenz. Da die Natur für den Menschen, der Mensch für das Sittliche da ist, muss ein Vergelter und Richter die Weltordnung aufrecht erhalten. Wenn schon Raimund durch die Einfachheit seiner Sprache sich vorteilhaft gegenüber der Scholastik auszeichnet und an Thomas und Anselm sich anschliesst, so hat Nikolaus Cusanus[85]) (de docta ignorantia) an Scotus Erigena angeknüpft, insofern er die Offenbarung Gottes in Theophanien annimmt und Gott mit vernünftiger Erkenntnis als die Einheit der Gegensätze (coincidentea oppositorum) erfassen will. Jedes Ding ist ein Spiegel Gottes, hat aber in der Endlichkeit seine Grenze; im Menschen spiegeln sich alle Dinge, die die Harmonie des Universums in einer Stufenreihe darstellen, und wie in dem Gottmenschen die Einheit mit Gott erreicht ist, so sollen alle deiformes, gottgestaltet werden, ohne in ihrer Unterschiedenheit unterzugehen. Die Welt stellt eine Entwicklung dar, die stets fortschreitend der harmonischen Einheit mit dem unendlichen Gott zustrebt. Das Prinzip der Individualität, des Mikrokosmus, der Entwicklung weist ebenso in die Zukunft, wie seine Idee der allgemeinen Toleranz aller Religionen.

Auch der Humanismus[86]) trug zur Selbständigmachung der Wissenschaft bei, wo Männer wie Reuchlin und Erasmus[87]) einem aufgeklärten Katholizismus huldigten und Erasmus insbesondere

---

[84]) Theologia naturalis und der Auszug aus ihr: Dialogi de natura hominis. Hutter, Die Religionsphilosophie d. R. v. S. 1851.
[85]) Falckenberg, Grundzüge der Philos. d. Nic. Cus. 1880.
[86]) J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. 4. A. 1885. [87]) Stichart, Erasm., s. Stellung zur Kirche. 1870.

einen Theismus vertrat, der innerlich über jede mittelalterliche Enge hinaus war, während die platonische Akademie in Florenz als Vorläuferin der Theosophie angesehen werden kann und der neue Aristotelismus des Cremonini, Caesalpinus, Zabarella besonders die naturphilosophischen Probleme in Angriff nahm. Aber auch die Naturwissenschaft trat selbständig auf, wenn z. B. Paracelsus die Welt als einen chemischen Prozess betrachtete, den er auf den Archäus, den beseelenden Geist in der Natur, zurückführte, oder Kopernikus seine neue Weltanschauung verkündete. Genug, überall machte sich ein neuer Geist geltend, der erneutes Interesse an der Welt, an der Natur, an der Geschichte, an der Entwicklung in der Welt, am Staate zeigte, wie z. B. der von antiklerikalem Patriotismus erfüllte Macchiavelli beweist. Das fünfzehnte Jahrhundert zeigte eine Fülle von Kraftmenschen, die das Recht der Individualität rücksichtslos geltend machten, das der Nominalismus theoretisch vertrat.

§ 38. Von ganz besonderer Bedeutung ist aber die Mystik.[88]) Die romanische Mystik ist besonders in Gerson[89]) († 1429) vertreten, der sich an Bonaventura anschloss, und die Scholastik mit der Mystik in Einklang zu halten suchte. Innerhalb der unfehlbaren Kirche wollte er eine Reform des Klerus im Sinne der Volkstümlichkeit und betonte die geistige Seite der Kirche, die Bedeutung der Person. Auch in seiner Mystik zeigt sich sein nominalistisches Interesse an dem Individuum und seiner Seligkeit. Durch die Kontemplation nützt einer sich weit mehr als durch praktisches Leben, und nichts soll man mehr lieben nächst Gott als sich selbst. In der erfahrungsmässigen Aufnahme Gottes soll die Philosophie enden, und wenn man jede Wissenschaft, die von der Erfahrung ausgeht, Philosophie nennen kann, so ist die mystische Theologie eine wahre Philosophie, und die in ihr gebildet sind, seien sie sonst

---

[88]) Preger, Geschichte der deutschen Mystik. 4 Bde. 1874. F. Martensen, Meister Eckart. 1842. Lasson, Meister Eckart. 1868. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben. 1889. Briefwechsel zwischen Dorner u. Martensen I, S. 10—20, 55, 61. Keller, Staupitz u. d. Anfänge d. Reform. 1888. Die Reformation u. d. älteren Reformparteien. 1883. [89]) Engelhardt, De Gers. myst. 1823. Schwab, J. G. 1859. Thschackert, Peter d'Ailli. 1877. Gersons Werke Ausg. v. Dupin 1706. Tract. de elucitatione scholastica theol. myst. De perfectione cordis. Centilogium. De myst. theol. specul. De distinctione verarum visionum a falsis.

auch Laien, heissen mit Recht Philosophen. Aber viel radikaler und prinzipieller gerichtet ist die germanische Mystik, an ihrer Spitze Meister Eckart († 1327), ferner Tauler († 1361), Suso († 1365), Ruysbroeck († 1381), Thomas a Kempis und die deutsche Theologie. Neu ist hier nicht nur die vollständige Aufhebung des scholastischen Dualismus, sondern dies, dass Gott nicht mehr transzendent ist, sondern unmittelbar von Natur mit dem Menschen eins und es kommt nur darauf an, diese substanzielle Einheit erfahrend zu erleben. Da ist die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen in der Form der Einheit von Wissen und Anschauung vorhanden. Der Grund Gottes und der Grund der Seele sind ein Wesen. „Das Auge, da innen ich Gott sehe, ist dasselbe Auge, darin mich Gott sieht. Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge und ein Gesicht und ein Erkennen und eine Liebe.“ Auf den natürlichen Adel der Seele geht Eckart zurück. Auch wenn Adam nicht gefallen wäre, wäre Christus Mensch geworden. Gott ist Mensch geworden, dass ich Gott würde. Der Vater gebiert seinen Sohn in dem Gerechten und ruht nicht, es sei denn, dass der Sohn immer geboren werde. Der Vater gebiert mich, seinen Sohn, er gebiert seinen Sohn ohn Unterlass. Man hat hier eine Anknüpfung an Scotus Erigena gefunden. Gott offenbart sich im Bewusstsein des Menschen und kehrt zu sich durch dieses Bewusstsein zurück. Diese Mystiker haben freilich nicht immer das Aufgeben der Egoität und des Egoismus unterschieden; darin ist der Unterschied zwischen Gott und Mensch nicht genug gewahrt; Gott wird als die Wüste, als die Leere bezeichnet, in die man sich versenken soll. Aber die deutsche Theologie und Thomas a Kempis, sowie Tauler haben mit der mystischen Einheit einen ethischen Antrieb verbunden. Sie drückten das aus in der Nachfolge Christi. Hier handelt es sich nicht um eine supernatural eingegossene Gnade, auch nicht um Gottesgenuss, auch nicht um die Nachfolge des armen Lebens Jesu, sondern um die ethische Betätigung im Dienste des Nächsten. Gott ist in dem Menschen wirkender Weise, und so folgt aus der Gottinnigkeit sittliche Tätigkeit. Weil Gott nicht sich als sich selber liebt, sondern als gut, so liebt er auch die Kreatur, und ebenso will auch der gottinnige Mensch nichts verdienen, man braucht ihm nichts zu gebieten. Wie dem ge-

fallenen Menschen nicht seine Verdammnis, sondern seine Schuld leid ist, so liebt er auch das Beste aus keiner andern Ursache, als weil es das Beste und Edelste ist. Gegenüber der Heilsungewissheit und dem Werkedienst ist hier im Zentrum des Menschen eine ethisch bestimmte Frömmigkeit aufgebaut, die aus dem innersten Prinzip der freien göttlichen Liebe hervorgeht, die aller Lohnsucht entgegengesetzt ist. „Alles in einem und eines in allem . . . und alles wird geliebt durch das eine und dem einen zulieb von der Liebe, die man zu dem einen hat.“ An diese Mystik hat Hegel in seiner Religionsphilosophie angeknüpft und Fichte in seiner Anweisung zum seligen Leben. In ihr weht der Geist der neuen Zeit. Die Gottmenschheit wird ethisch bestimmt und auf die Immanenz Gottes gegründet. Gott selbst mit seiner Güte macht mich nicht selig, sofern er ausser mir ist, sondern so viel er in mir ist und erkannt und geliebt, empfunden und geschmeckt wird.

Neben den Mystikern sind Männer[89]) wie Johann von Wesel, Goch, Gerhart Groot, der Stifter der Brüder des gemeinsamen Lebens, und vor allem Wessel († 1489) zu nennen. Auch Wessel stellt in den Mittelpunkt die mit Gott in der Liebe geeinte Persönlichkeit. Die durch Christus entzündete Liebesgemeinschaft mit Gott, in der wir Sündenvergebung haben, ist unserer Natur entsprechend. Alles kommt auf den Glauben an, der in der Liebe mit Gott eins ist. Hierin ist unsere Rechtfertigung. Von diesem einheitlichen Prinzip aus tritt er der Vereinzelung der sakramentalen Gnaden und verdienstlichen Leistungen entgegen. Wer Gott anhängt, wird mit ihm ein Geist und mit ihm, als dem Guten und Gerechten, gut und gerecht. Der Glaube ist ihm eins mit der Liebe, und in der Einheit mit Gott haben wir Sündenvergebung, wie ihm auch das Fegefeuer nicht Strafe, sondern das beseligende und zugleich reinigende Liebesfeuer ist. Christi satisfaktorisches Leiden wird so verwendet, dass wir in seiner Liebe den versöhnten Gott sehen, von Gottes Liebe ergriffen und so gerechtfertigt werden. Auch ohne Sünde wäre Christus erschienen, weil Christi Seele für die Einheit mit Gott bestimmt war, wie es im Wesen des

[89]) Ullmann, Reformatoren vor der Reformation. 1841/42. Clemen, Joh. Pupper v. Goch. 1896. Wessel, Scalae meditationis. De potestate ecclesiastica.

Logos lag, Mensch zu werden. Wir sind von dem Priester unabhängig; in den Sakramenten wirkt Christi Geist; die Absolution hängt nicht vom richterlichen Urteil des Priesters ab. Die Bekehrung genügt; es bedarf weder Konfession noch genugtuender Werke. Es sei töricht, noch von einer Satisfaktion nach der Sündenvergebung zu reden. Vielmehr haben wir in der Liebesgemeinschaft mit Gott die Vergebung und in ihr die Quelle der Liebe zu den Menschen. In der Mystik und bei Wessel tritt die innere Konzentration gegenüber der Zerstreuung des Glaubens in einzelne Dogmen, sakramentale Gnaden und verdienstliche Werke auf das stärkste hervor. Es ist doch zu beachten, dass diese Männer bei ihren Lebzeiten von seiten der Kirche keine Verfolgung erfuhren. Anders erging es den Waldensern[90], die schon um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Tradition, der Anbetung der Heiligen, des Kruzifixes, der Hostie sich widersetzten, sich auf die Schrift beriefen und der Verweltlichung der Kirche gegenüber eine apostolische Verfassung mit den Stufen der Verheirateten, Enthaltsamen und Vollkommenen versuchten. Auch Wiclif und Huss erfuhren den Widerstand der Kirche. Wiclif[91], der an Grosseteste und Bradwardina anknüpfte, machte einerseits die Schrift zu der unendlichen Auktorität, übersetzte sie deshalb auch ins Englische und erneuerte andererseits die Prädestinationslehre. Aber in seinem Schriftglauben ad literam bis auf den Buchstaben hatte er noch einen gesetzlichen Standpunkt, wenn er auch nur das Gesetz Christi gelten lassen wollte, der ihm der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist und für den bussfertigen Sünder Satisfaktion durch seinen Tod geleistet hat. Dem dreifachen Willen Gottes, den Bösen vom Bösen abzuwenden, zum Guten hinzuwenden und im Guten zu erhalten, entspricht eine dreifache ungeschaffene, eingegossene Gnade, die Gnade der Sündenvergebung, die Gnade, die zum Guten umwendet (gratum faciens) und die bewahrende Gnade.

---

[90]) Bender, Geschichte d. Waldenser. 1850. Herzog, Die romanischen W. 1850. Keller, Die Waldenser u. d. deutschen Bibelübersetzungen. 1886.

[91]) Lechler, Johann v. W. 1873. Buddensieg, J. W. 1885. Loserth, Hus u. W. 1884. Lechler, Grosseteste. 1867. Wiclif: Trialogus. De eucharistia, de ecclesia, opus evangelicum ed. Loserth. De dominio divino ed. Poole.

So wird der Mensch gerechtfertigt, aus einem Gottlosen ein Gerechter, der verdienstliche Werke tun kann. Die Prädestination ist die Quelle aller Gnade, schliesst aber die Ablehnung derselben nicht aus; die Sünde ist von Gott als Abfall, als Defekt nicht gewollt, da er den Defekt weder will noch nicht will, aber als Mittel zum Guten, insofern mit bezug auf sie die Erlösungsgnade gewollt ist, ist auch sie gewollt. Auch Wiclif betont das Heil des einzelnen, der nicht von dem Priester abhängt, da dieser vielmehr auf Grund der Schrift dem Urteil der Laien unterliegt, nicht die Gnade verleihen kann, die Gott unmittelbar gibt. sondern nur im Glauben unterrichtet, nur die Gnade verkünden kann. Auch gegen die Transsubstantiationslehre richtete er sich, indem er, an Berengar anknüpfend, im Abendmahl wahres Brot, nicht bloss Akzidenzen annahm; Christus sei substantialiter und leiblich im Himmel, in der Hostie nur auf geistige Weise. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Prädestinierten und ausser dieser ist kein Heil. Der Papst ist nur das Haupt der streitenden Kirche und nur, wenn er Christi Befehlen gehorcht. Jeder hat unmittelbar Gemeinschaft mit Gott. Wahre Glieder der Kirche sind nur die, die glauben. Manche scheinen ausserhalb der Kirche zu sein, die prädestiniert sind, die aber die satrapae verurteilen, wie man andererseits auch in der Kirche sein kann, ohne von der Kirche zu sein. Er meint sogar, dass möglicherweise auch ohne Sakramente der Glaube bewahrt bleibe, wenn mit dem Glauben die Liebe bewahrt ist, der Glaube nicht formlos, sondern durch Liebe geformt ist. Wiclif schliesst sich trotz seiner neuen Gedanken in der Terminologie noch enger an die Scholastik an, macht aber gegen die Kirche als Heilsmittlerin Front und betont den persönlichen Glauben, die Unabhängigkeit des einzelnen vom Priester und Sakrament durch die der Prädestination gemäss eingegossene Gnade, die zu dem mit Liebe verbundenen Glauben führt.

Huss[92]) hat, von Wiclif beeinflusst, ebenfalls die Schrift gegen die Tradition betont, wenn er auch zugab, dass sie durch die Auktorität der doctores zu erklären sei. Er hebt doch zugleich hervor, dass der Gehorsam gegen die geistlichen Vorgesetzten, auch gegen den Papst, sich nur auf das durch die

[92]) De ecclesia. Loserth: Huss u. Wiclif. 1884.

Schrift und Vernunft Erlaubte erstrecken könne. Er wandte sich gegen den Ablass, gegen die Kelchentziehung, gegen den Verfall der Priesterschaft und fand die Kirche, wie Wiclif, nicht im hierarchischen Institut, sondern in der Gemeinschaft der Prädestinierten. Kein Priester kann jemanden binden oder lösen, sondern nur Gott; der Priester kann nur verkünden, aber dem wahrhaft Reuigen kann er die Sünden nicht behalten, da Gott ihm vergibt. Die Kirche ist als partikulare da, wo zwei oder drei im Namen Christi versammelt sind, die allgemeine Kirche aber umfasst alle Prädestinierten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es können äusserlich in der Kirche auch Heuchler sein, aber sie sind nicht de ecclesia, nicht von ihr.

Alle diese Bewegungen haben ihren Einheitspunkt darin, dass das Göttliche nicht mehr einseitig supernatural aufgefasst wird, dass in der Welt, im einzelnen die Gottheit wohnt. Die Wissenschaften entziehen sich der Herrschaft der Theologie, die Staaten der Herrschaft der Kirche, die Persönlichkeit will Gott unmittelbar erfahren, und macht sich durch Rückgang auf die Schrift von der Tradition und Auktorität der Kirche los. Die Periode einseitiger Transzendenz war im Schwinden. Die Gottmenschheit wird nun vom Menschen aus verstanden. Gemeinsam ist der Richtung des Okkam, der Mystik und den Vorreformatoren die Einschränkung der Kirche und Theologie auf ihre Aufgabe, die Betonung der Persönlichkeit. Aber während die einen den Willen im Menschen und die Auktorität des göttlichen Willens betonen, gehen die anderen auf die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen zurück, während Nikolaus von Cus. schon auf die Entwicklung und die Bedeutung des Individuellen hinweist. Diese Gegensätze wirken in der neueren Zeit fort.

II. Das Durchschnittsbewusstsein der mittelalterlichen Kirche vom Christentum.[93])

§ 39. Das Mittelalter ist ein so umfassendes Zeitgebiet, dass es sehr misslich scheint, von einem Durchschnittsbewusst-

---

[93]) Van Eicken, Geschichte u Systeme d. mittelalterlichen Weltanschauung. 1887.

sein desselben zu reden. Aber bei aller Verschiedenheit im einzelnen ist der Grundtypus ein durchaus einheitlicher, wenn auch verschiedene Strömungen innerhalb desselben sich zeigen, und wenn auch der Grundtypus zuerst in aufsteigender, dann in absteigender Linie sich bewegt.

Der Grundtypus, wie das christliche Prinzip hier aufgefasst ist, ist der, dass die Einheit des Menschen mit Gott sich im Willen durch den in der Kirche waltenden Geist vollzieht, welche zugleich ein Reich Gottes auf Erden gründen will. Da aber die Gottheit die Selbständigkeit der Welt und des Menschen verkürzt, so macht sich dieses Übergewicht der göttlichen Transzendenz teils in dem Auktoritätsstandpunkt der Kirche, teils in der jenseitigen, dieser Welt abgewandten Richtung der Frömmigkeit geltend. Trotz alledem wird aber, wo es sich um die Erkenntnis des Glaubensinhaltes handelt, auch hier der Gedanke der Einheit von Glauben und Wissen aufrecht erhalten, die Vernünftigkeit des Dogmas zu erweisen versucht und das Interesse persönlicher Frömmigkeit in der Mystik befriedigt; und als die Scholastik die Vereinbarkeit von Glauben und Wissen, von Vernunft und Dogma nicht mehr aufrecht erhalten konnte, erkannte sie so sehr die Selbständigkeit des weltlichen Wissens und der weltlichen Sphäre des Staates an, dass sich eine Beschränkung der Theologie und Kirche auf ihr Gebiet ergab. Zugleich aber wurde der in der Scholastik hervorbrechende Dualismus in der germanischen Mystik beseitigt. Denn in dem unmittelbaren Bewusstsein der durch die kirchliche Erziehung erstarkten Subjektivität war eine Verbindung des Glaubens mit dem prinzipiellen Wissen in der rationalen Mystik gegeben. Der Auktoritätsstandpunkt der Kirche aber, der auf der Voraussetzung der Einheit von Schrift und Tradition beruhte, indem man naiv die kirchlichen Entscheidungen als schriftgemäss annahm und die Schrift kirchlich interpretierte, wurde durch die selbständig werdende Persönlichkeit aufgelöst, welche die Differenz zwischen der verweltlichten Kirche und der Schrift und ebenso die Differenz der Kirchenlehre von der Schrift beobachtete. Hier entstand nun auch ein doppelter Standpunkt: die offizielle Kirche, welche die Auktorität der Kirche festhalten wollte, entzog die Bibel den Laien und nahm für sich das Recht der Interpretation allein in Anspruch, wäh-

rend gegen Ende des Mittelalters immer stärker, auch in der Scholastik selbst, das Recht der Einzelperson anerkannt wurde, auf Grund der Bibel die gegenwärtige Kirche zu kritisieren, wobei nur misslich war, dass die Methode der Interpretation unsicher war. War anfangs die Schrift durch die Kirche gesammelt und anerkannt, so wurde sie jetzt zum Kriterium für die Kirche erhoben. Im Grunde war es doch die durch die kirchliche Erziehung erstarkte Subjektivität, die in der Mystik wie in der auf die Schrift gegründeten Kritik sich betätigte und zu einer neuen Auffassung des Christentums hindrängte.

Wenn wir die mittelalterliche Lehrweise verstehen wollen, müssen wir von der Kirche ausgehen, die im Mittelpunkt steht, wie auch die Opposition im Mittelalter sich vorzüglich gegen die Kirche richtet, bei den Waldensern wie bei Savanarola, bei Okkam wie bei Wessel, Wiclif, Huss u. a. Denn in der Kirche soll das Heil gegeben, nur in ihr die Einheit Gottes und des Menschen möglich sein. In ihr münden die grossen Systeme aus, wenn sie auch keinen besonderen Artikel über die Kirche haben und unter der Rubrik der Sakramente die Kirche besprechen. Erst dann können wir die mittelalterliche Art und Weise der Vereinigung Gottes und des Menschen in ihre Elemente zerlegen, und Gott, den Menschen, die Vereinigung beider in der Christologie und Heilslehre betrachten.

Die kirchliche Heilsanstalt, die organisierte empirische Kirche ist hier als die Versöhnungsanstalt und Erziehungsanstalt für den Himmel aufgefasst. Sie ist die oberste Macht auf Erden, weil ihr Zweck der höchste ist; in ihrer Organisation sind ihre wesentlichen Prädikate verbürgt; daher tritt die juristische Seite der Verfassung hier hervor, und nicht minder hat die Kirche, von einem transzendenten Idealismus getragen, der alles irdische Wohlergehen hinter das jenseitige Heil der Seele zurückstellte, einen harten gesetzlichen Zug gegen die angenommen, die ihr widersprachen, gegen Häretiker und Schismatiker. Sie glaubte sich berechtigt, die Macht des Staates in den Dienst ihres überirdischen Zwecks zu stellen. Innocenz III. hat das Institut der Inquisition gutgeheissen und die Dominikaner leisteten hier Übermenschliches. In der Anstalt der Kirche lebte der römische juristische Herrschaftsgeist, und es ist merkwürdig, wie man trotzdem doch immer die Kirche als Mutter ansah und von

dem Liebesgeist sprach, der sie bestimme. Man glaubte aber, mit der Unterdrückung der Ketzerei dem Interesse der Seligkeit auch der Ketzer zu dienen. Die beiden wichtigsten Prädikate der Kirche waren die der Unfehlbarkeit und Heiligkeit. Die Unfehlbarkeit sollte durch die Organisation garantiert sein; die Konzilien sind es, durch die in bezug auf Lehre und Disziplin die Kirche ihre Entscheidungen traf. Die Unfehlbarkeit der Päpste ohne Konzil war strittig. Jedenfalls wurde die Kirche als die berechtigte Auslegerin der Schrift angesehen. Da Versöhnung und Erziehung im Mittelpunkt stand, so war das Messopfer, durch das die Versöhnung erhalten wurde, und die Busse, in der Anleitung für die Erziehung gegeben wurde, das Wichtigste, und beides wurde durch den Priester vollzogen, der durch die Ordination dazu berechtigt war. Die Christologie und Versöhnungslehre gipfelt in dem corpus mysticum Christi, der Kirche, in der Christi Werk erst durch die Priester fruchtbar wird. Daher sind für die Kirche die Sakramente am wichtigsten, vor allem die Ordination, die Busse und das Opfer der sakramentalen Hostie.

Das Mittelalter ist am originellsten in der Ausbildung der Lehre von den Sakramenten[94]) die Hugo von St. Victor und Petrus Lombardus behandelt haben. Das Sakrament ist die sichtbare Form einer unsichtbaren Gnade. Petrus setzte die Siebenzahl der Sakramente fest, während Abaelard und Hugo in seiner Summa nur fünf kannten, Hugo eine noch weit grössere Zahl in seiner Schrift über die Sakramente angenommen hatte. Petrus hat den Sakramentsbegriff von allen möglichen Weihen schärfer abgegrenzt, aber auch die eine Gnade in eine Vielheit von Gnaden zersplittert. Thomas hat dann ausgeführt, dass die Sakramente der Taufe, Konfirmation, Busse, Abendmahl, letzten Ölung der geistlichen Vollkommenheit eines jeden, Priesterweihe und Ehe dem Regiment und der Menschenvermehrung dienen. Als Sakramente des neuen Bundes haben alle infolge des Todes Christi eine besondere Wirkung. Taufe, Firmung, Priesterweihe verleihen einen unzerstörbaren Charakter und

[94]) Hahn, Die Lehre v. d. Sakramenten. 1864. Renz, Die Geschichte des Messopferbegriffs. 1901/02. Steitz, Das römische Bussakrament. 1854. Karl Müller, Der Umschwung in der Lehre v. d. Busse im 12. Jahrh. 1892. (Unter den Weizsäcker gewidmeten Abhandlungen.)

wirken insofern an sich ex opere operato, wenn nur der, an dem sie geschehen, keinen Riegel vorschiebt. Die Wirksamkeit des Sakraments hängt von der Absicht des Priesters ab, das Sakrament im Sinne der Kirche verwalten zu wollen, die nach Thomas mindestens habituell, nach Duns Scotus virtuell sein muss, und in dem Wort, als der vollkommensten Bezeichnung, ihren Ausdruck findet. Man sieht aus dieser Bestimmung, wie für die Wirksamkeit des Sakraments die Absicht des Priesters unentbehrlicher ist als der Glaube des Empfängers.

Die Taufe als Kindertaufe befreit von Erbsünde, wenn auch die Concupiscenz als fomes, Zunder der Sünde zurückbleibt, und die Kinder erfahren einen Einfluss der Gnade und der Tugend. Die Firmung soll die Taufgnade erhalten, Wachstum und Kraft verleihen. Weit wichtiger ist, besonders bei der Kindertaufe, da der Mensch aus der Taufgnade doch wieder fällt, das Sakrament der Busse. Diese ist mit dem Übergang von der öffentlichen zur Privatbusse teils immer abhängiger von dem Priester geworden, teils immer mehr auf äussere Werke gerichtet. Wenn Abaelard die absolute Notwendigkeit des Bekenntnisses vor dem Priester noch nicht anerkannt hatte, wenn noch bei dem Lombarden die „schwereren" Sünden zuerst Gott, dann dem Priester zu bekennen sind, und man schon Vergebung hat vor dem Bekenntnis an den Priester, falls im Herzen der Wunsch ist, zu bekennen, so hat Innocenz III. das Bekennen der einzelnen Todsünden eingeführt. Während bei dem Lombarden der Priester nur die Sündenvergebung zu verkünden hatte, ist nach Thomas der Priester Richter und hat selbst zu absolvieren. Obgleich man die Reue des Herzens neben dem Bekenntnis forderte, so wurde doch auch hier von Alexander von Hales und Thomas die knechtische Furcht vor Strafe von der Furcht vor der Schuld, die attritio von der contritio unterschieden. Hiermit wurde das Gewicht immer mehr auf die äusseren vereinzelten Werke und die Strafen gelegt und die innere Konzentration in der Busse zurückgestellt, zumal Duns Scotus ja verlangte, dass bei diesem Sakrament unser Wille mit Christi Leiden zusammenwirken muss, da das letztere nicht für sich zur Sündenvergebung genügt. Hier werden dem einzelnen verdienstliche Werke vorgeschrieben, in deren Erwartung der Priester absolviert. Auch hier wird noch ein Unter-

schied zwischen den ewigen und zeitlichen Strafen gemacht. Die Absolution erstreckt sich nur auf die ewigen Strafen, da sie nur von der Schuld befreit; dagegen bleiben noch zeitliche Strafen, für welche teilweise die satisfaktorischen Werke nötig sind. Indem hier im innersten Zentrum des Bewusstseins eine Rücksichtnahme auf einzelne Werke und einzelne Strafen hervortrat, wurde die ganze Ethik veräusserlicht. Der Bann und das Interdikt verweigerte für einzelne oder ein ganzes Land die Absolution, und der Ablass wurde notwendig, um von den zeitlichen Strafen zu befreien, während die Absolution nur von den Höllenstrafen und von der Schuld der Todsünden befreit. Der Ablass wird durch vorgeschriebene satisfaktorische Leistungen, durch Geld, ja schliesslich auch durch verdienstliche Werke anderer, die in dem Schatz der guten Werke gesammelt sind, wie Alexander von Hales lehrte, gewonnen und von der Kirche erteilt, und schon der Lombarde hatte sich nicht gescheut zu sagen, dass die Reichen bevorzugt seien, sofern sie sich eine schnellere Befreiung von den zeitlichen Strafen des Fegefeuers verschaffen können. So hat im Bussakrament die Kirche über das Jenseits zu verfügen und macht die einzelnen in bezug auf Absolution wie Vorschriften verdienstlicher und satisfaktorischer Werke gänzlich von sich abhängig.

Die Lehre vom Abendmahl wurde unter dem Einfluss des Bussakraments verändert. Denn einmal musste der Priester, der absolviert, auch die Versöhnung zustande bringen. Daher trat immer stärker das Messopfer des Priesters hervor und der Abendmahlsgenuss zurück; bei Thomas bringt der Genuss den Gläubigen, die k e i n e T o d s ü n d e haben, Vergebung der Sünden, während es als O p f e r die Aufhebung der T o d s ü n d e n bringt, sofern es in ihnen die Zerknirschung erzeugt; ja die Messen können auch den Toten nützen. Dass die Versöhnung durch das priesterliche Opfer zustande kommt, wird erst völlig durchgeführt, wenn die Verwandlung durch den Priester zustande kommt, dieser den Leib Christi machen kann. So ist er imstande, die Hostie, die er gemacht hat, Gott darzubringen und so die Versöhnung beständig zu erneuern. Das Laterankonzil von 1215 hat diese Lehre anerkannt und 1264 hat Urban IV. das Fronleichnamsfest in diesem Sinne eingeführt. Das Abendmahl als Gemeindefeier trat so immer stärker zurück

gegen die priesterliche Messe, was auch durch die Entziehung des Kelches für die Laien seinen Ausdruck fand, die durch die Lehre von der Concomitanz gerechtfertigt wurde; diese folgte übrigens von selbst aus dem Satz, dass in jedem Teil der Elemente, die ja nur Akzidenzen nach der Transsubstantiationslehre sind, Christus ganz ist, was von Duns Scotus durch eine Multipräsenz des Leibes erklärt wurde. Die Frage, ob Tiere den Leib Christi in der Hostie fressen könnten, wurde teils bejaht, teils durch die Annahme einer Rückverwandlung der Hostie in die Elemente beantwortet, so Innocenz III. Die Opposition gegen die Verwandlungslehre hörte übrigens im Mittelalter nicht auf, insofern Ruprecht von Deutz und Johann von Paris die Impanationstheorie vertraten, dass mit der Substanz der Elemente sich Leib und Blut Christi verbinde, wozu auch Durandus neigte, während Okkam Christi Leib unräumlich in den Elementen gegenwärtig sein liess wie die Seele im Leib. Allein der mittelalterlichen Transzendenz passte besser eine Auffassung, die alles Natürliche durch das Göttliche in blosses Akzidenz aufhob. Wenn so der Priester die Versöhnung nach oben vermittelt und die Absolution erteilt, der die eingegossene Gnade folgt, so ist seine Bezeichnung als Mittler zwischen Gott und dem Menschen durch Innocenz III. gerechtfertigt. Wenn der Priester diese Stellung hat, so ist die Ordination das wichtigste Sakrament, weil sie das Recht verleiht, die anderen Sakramente zu verwalten. Sie verleiht einen unzerstörbaren Charakter; grundsätzlich und qualitativ sind die Priester auf dingliche Weise von den Laien unterschieden. Vollzogen wird die Ordination von dem Bischof. Wenn die Ehe zum Sakrament erhoben wird, so soll sie besonders geheiligt werden, weil sie an sich unheiliger ist als der ehelose Stand. Sie beruht auf dem gegenseitigen consensus, und weil sie die untrennbare Verbindung Christi und der Kirche bezeichnet, ist die Scheidung sakramentaliter unmöglich; die Scheidung als körperliche ist möglich. Auch hier spricht sich der dem Natürlichen abgeneigte Zug aus. Die letzte Ölung endlich soll Vergebung der Sünden und, soweit es gut ist, Heilung des Körpers als ihre Wirkung haben. Diese Sakramentenlehre wurde im wesentlichen 1439 durch Eugen IV. auf dem Florentiner Konzil anerkannt. Sie zerspaltet die eine Gnade der unmittelbaren

Gottesgemeinschaft in eine Vielheit von Einzelgnaden, mechanisiert die Gnade einerseits und verlangt andererseits satisfaktorische Werke und bindet die Gnade an die versöhnende und erziehende Kirche. Andererseits ist so der Mensch stets von der Wiege bis zum Grabe von der Gnadenspenderin Kirche gehegt, der nicht selbst auf unmittelbare eigene Gottesgemeinschaft zu fussen wagt. Erst in diesem Gegensatz erscheint die germanische Mystik, Wessel u. a., in ihrer vollen Bedeutung, wenn sie auf die unmittelbare einheitliche, dem Menschen natürliche Gottesgemeinschaft dringen, aus der ein prinzipiell bestimmtes Handeln hervorgeht, und wie dem Supernaturalismus so der Zerstreuung der Gnade in viele Gnaden und des Sittlichen in viele satisfaktorische Werke entgegentreten.

Die Bedeutung der Kirche wird auf das Höchste gesteigert dadurch, dass sie auch über das Jenseits verfügt. Die Furcht vor den Strafen des Fegefeuers, die Ungewissheit des Heiles, war ein mächtiger Hebel für die Volkserziehung. Die künftigen Strafen und Läuterungen wurden ebenso auf die einzelnen Werke verteilt wie die Verdienste. Dantes Hölle und Fegefeuer zeigen diesen transzendenten Zug. Das Diesseits ist die Vorbereitung für das Jenseits; wir sind Pilger, viatores. Der völligen Mitleidlosigkeit der Seligen mit den Verdammten entspricht auf Erden die Grausamkeit der Inquisition; die Transzendenz, die alles Irdische gering achtet, nimmt so einen fanatischen Zug an. Andererseits dient auch diese Furcht vor dem Jenseits der Macht der Kirche, die durch Fürbitten, Seelenmessen, Ablass die zeitlichen Strafen erleichtern und durch das Sakrament der Busse von den ewigen Strafen erlösen kann. Ja die Kirche kann durch Selig- und Heiligsprechungen die Anzahl derer vermehren, die durch ihre Fürbitte für die Menschen eintreten können. In Maria wird die milde Seite der Kirche angeschaut, deren unbefleckte Empfängnis Duns lehrte, der das Fest der unbefleckten Empfängnis gewidmet wurde, das Sixtus IV. billigte. Maria wird bei Bernhard zur Mittlerin zwischen dem Mittler und uns. So wirkt die triumphierende Kirche zugunsten der streitenden Kirche. Das selige Endziel wird in verschiedenen Graden vorgestellt: die goldene Krone ist die Freude in der Gottesgemeinschaft, das Krönchen ist die Freude an besonders siegreichen Werken. Wenn hier auch als das Ziel

das Schauen, Erkennen, Lieben Gottes angesehen wird und so im Ideal die Gottmenschheit festgehalten wird, so ist doch von einer allgemeinen Erlösung nicht mehr die Rede und es geht dieses Ziel über die menschliche Natur hinaus. Ferner lassen die Heilsungewissheit wie die masslosen Fegefeuerstrafen, die den meisten noch bevorstehen, die Furcht nicht schwinden, zumal nur die gebeichteten Todsünden und nur unter der Voraussetzung der intentio des Priesters (seiner Absicht, zu tun was die Kirche will) vergeben werden.

Bei dieser Auffassung der Kirche, die so sehr in den Mittelpunkt gestellt wird, ist es auffallend, dass das Bedürfnis nach einer rationalen Gotteslehre im Mittelalter nicht erloschen ist. Und doch ist das insofern natürlich, als die Kirche nur ihre Stellung ausfüllen konnte, wenn sie die umfassendste Erkenntnis zur Verfügung hatte, wenn die Theologie die herrschende Wissenschaft war, wie denn auch mit dem Verfall der Kirche und der Einschränkung ihrer Aufgabe die Einschränkung der Theologie auf ihr Gebiet Hand in Hand ging. Im ganzen Mittelalter tritt die natürliche Theologie auf, von Scotus Erigena bis zu Raymund von Sabunde und Nikolaus Cusanus. Die Gottesbeweise werden hier ausgebildet, der ontologische (Anselm) wie der kosmologische und teleologische (Hugo von St. Victor, Thomas, Duns), sowie der moralische (Raymund von Sabunde), und wenn später die Gotteserkenntnis bestritten wird, wie bei Okkam, Durandus u. a., so gehen die Mystiker auf ein ursprüngliches, unmittelbares Wissen von Gott in der Erfahrung zurück (Eckart). Aber auch inhaltlich wird die Einheit von Immanenz und Transzendenz Gottes, werden die ethischen Eigenschaften Gottes, wird die Trinitätslehre im Verein mit den Eigenschaften Gottes erörtert, und im ganzen hat der mittelalterliche Theismus die göttliche Subjektivität weit stärker herausgearbeitet als die patristische Periode. Bei Scotus Erigena wird zwar die Trinität so gefasst, dass Gott im Sohn in die Welt eintritt, im Geiste sich individualisiert und wieder zur Einheit zurücknimmt, aber diese zum Pantheismus neigende Auffassung betont doch auf das stärkste, dass Gott im Subjekt gewusst wird, in der Welt sich entfaltet, dass die Einheit menschlichen und göttlichen Wissens in der Vergottung des Menschen, in der Vereinigung der göttlichen Herablassung und der menschlichen Erhöhung, in der Theophanie gegeben sei. Nach

Anselm ist Gott der in der Trinität sich selbst erfassende, der auf seine Ehre bedachte, der zugleich aus Liebe doch wieder Mensch wird, während er bei Abaelard als trinitarische Einheit von Macht, Weisheit und Güte mehr als die entgegenkommende Liebe aufgefasst ist, und Thomas sucht in seiner Versöhnungslehre beide Gesichtspunkte zu vereinigen. Im übrigen fassen Albert und Thomas Gott mehr als die vernünftige Substanz auf, die der Welt an sich Anteil gibt, wie Thomas Gott auch in seiner Trinitätslehre als die Einheit von principium, Intelligenz und Liebe, als sich mitteilende intelligente Substanz ansieht. Andererseits ist Gott doch zugleich über die Negation der Welt erhaben und giesst übernatürliche Gnade ein. Duns hat Gott mehr als den sich selbst erfassenden Willen aufgefasst, wie er auch nach seiner Trinitätslehre aus der unmittelbaren Existenzweise sich im Sohne zum Sicherkennen und im Geist zum Sichwollen erhebt. Andererseits aber gibt er doch, obgleich in sich selbstgenugsam, der willkürlich, zufällig gewollten Welt Anteil an seinen positiven Vollkommenheiten. Bei Thomas ist Gott ferner der Vertreter der Notwendigkeit, bei Duns der Willkür. Und während auch Okkam Gott als das vollkommen freie Subjekt, als Willkürwillen betrachtet, hat Nikolaus Cusanus in ihm die Einheit aller Gegensätze gesehen; und wie jedes Ding, und am vollkommensten der Mensch als Mikrokosmus Gott abspiegelt, so ist in dem Gottmenschen die Einheit mit Gott gegeben, der die gesamte Welt in beständiger Steigerung zustrebt, ohne sie voll zu erreichen. Hiernach hat der mittelalterliche Gottesbegriff die spezifisch christlichen Probleme der Vereinigung von Transzendenz und Immanenz, von einem sich selbst behauptenden und sich selbst mitteilenden, einem gerechten, auf seine Ehre bedachten und gütigen, einem notwendigen und einem freien Gott wohl im Auge behalten und teilweise mittels der Trinitätslehre sich deutlich zu machen gesucht. Aber das Charakteristische ist die immer stärker hervortretende Subjektivität der Gottheit, wie Duns Scotus Gott ein ens singulare, ein Einzelwesen nennt. Das Mittelalter denkt entschieden theistisch und die pantheistischen Ansätze des Erigena u. a. können nicht aufkommen, wie Erigena selbst auch einen völligen Untergang der einzelnen und der Welt in Gott nicht durchführt. Selbst die romanische Mystik meidet ein völliges

Zusammenfliessen mit Gott, wie Bernhard den Abstand von Gott immer hervorhebt, Hugo von St. Victor und Richard Gott in ihrer Trinitätslehre ebenfalls theistisch vorstellen und Gerson besonders den Unterschied zwischen Gott und Mensch festhalten will. Dieser Theismus gibt aber der göttlichen Transzendenz das Übergewicht. Es ist nicht zufällig, wenn in der Blüte des Mittelalters gleichmässig nach Thomas wie Duns das Heil auf supernaturale Weise in der Kirche gewonnen wird, in der der transzendente Gott seine Gnade auf supernaturale Weise mitteilt, wenn freilich auf der anderen Seite beide doch auch wieder die Einheit Gottes und der Welt als eine natürliche, in Gottes Mitteilung begründete ansehen mochten (s. o. S. 161 f., 166, 168). Wenn im späteren Mittelalter Gott als selbstgenugsamer, erhabener Wille vorgestellt und hierdurch der supernaturale Zug noch gesteigert wird, so zeigt sich doch auch gerade da die Wendung zur Immanenz Gottes in der germanischen Mystik und bei Wessel, insofern die Vereinigung Gottes und des Menschen hier gänzlich auf der zum Bewusstsein kommenden natürlichen Einheit beider ruht, die durchaus vernünftig ist. Und wenn auch diese Mystiker die Transzendenz Gottes oft noch in neuplatonischer Überschwenglichkeit vorstellen, so wird diese doch besonders durch die Idee des im Menschen *tätigen*, ethisch belebenden Gottes überwunden.

Die *Anthropologie* des Mittelalters hat nur das Verhältnis des Menschen zu Gott ohne selbständige psychologische Untersuchungen ins Auge gefasst und auch hier weniger das Dauernde, die Grundrichtung und Anlage des Menschen als die einzelnen Stadien seiner Existenz, den Urstand, die Sünde, den Zustand der Erlösten, den Endzustand im Jenseits. Ebenso tritt in der Blüte des Mittelalters mehr das Verhältnis des einzelnen zur Gattung und zur Kirche hervor. Überall aber wird das Menschliche gegenüber dem Göttlichen sowohl im ethischen Ideal des Mönchtums wie in dem religiösen Verhältnis verkürzt, während auf der anderen Seite doch die Selbständigkeit der sekundären Kausalität mehr oder weniger gewahrt werden soll. Hieraus ergiebt sich ein Schwanken zwischen der supernaturalen Magie und der Verdienstlichkeit des Subjekts. In bezug auf die *Entstehung* des Menschen trat der Präexistenzianismus sowie der Traduzianismus gegen den Kreatianismus zurück, der am

meisten der supernaturalen Richtung entsprach, den der Lombarde wie Hugo annahmen, während Thomas die sensible Seele auf natürlichem Wege sich fortpflanzen liess und nur die intelligible Seele direkt aus Gottes Schöpfung ableitete. Die Verkürzung des Menschlichen drückte sich in der Lehre von dem donum superadditum aus. Ohne auf die Entwicklung des Menschen Rücksicht zu nehmen, wird der Mensch von Anfang vollkommen gesetzt, aber nicht nach seiner natürlichen Anlage, sondern so, dass ihm Gott noch eine besondere Gabe gibt, damit er seinen Zweck erreicht, weil die volle Gemeinschaft mit Gott über die Natur hinausliegt und die natürliche menschliche Betätigung durch eine besondere Gnade erhöht werden muss. Auch die Anthropologie ist auf den Supernaturalismus zugeschnitten und es ist von hier aus völlig selbstverständlich, dass der gefallene Mensch auch nur gerettet werden kann, wenn ihm die übernatürliche Hilfe wieder zuteil wird. Denn wenn er schon so geschaffen ist, dass er eine extraordinäre Hilfe braucht, um sein Ziel zu erreichen, so braucht er sie als Gefallener erst recht. Die Sünde wird zwar als Erbsünde betrachtet, aber das Hauptgewicht fällt nicht auf sie. Anselm und Abaelard differierten darüber, ob die Erbsünde Schuld begründen könne oder nicht, Thomas und Duns Scotus darüber, ob die Erbsünde als eine Verwundung der menschlichen Natur anzusehen, oder ob mit ihr nur der Verlust des donum superadditum des übernatürlichen Gnadengeschenkes gegeben sei und der gefallene Mensch im übrigen in puris naturalibus, in seinem natürlichen Zustand bleibe, ob er durch sie unfrei sei oder seine Freiheit trotz ihr bewahrt habe, was Duns annahm. Aber das bleibt immer, dass der Mensch übernatürliche Hilfe bedarf. Da nun aber die Kindertaufe allgemein war und mit ihr die Erbsünde mit ihren Folgen beseitigt war, so kam es in der Praxis weit mehr auf die Tatsünden an. Es handelte sich nun um die Busse; und hier legte man auf der Höhe des Mittelalters das Hauptgewicht auf die einzelnen Sünden, unterschied lässliche Sünden und Todsünden, von welch letzteren jedenfalls nur die übernatürliche Gnade befreien kann, mochte man nun mehr wie Thomas die Unfreiheit oder mehr mit Duns Scotus die Freiheit betonen, mit der man sich für die Gnade disponieren kann. Von den Todsünden konnte man nur durch das Sakrament der Busse befreit werden, während die

lässlichen dessen nicht bedurften. In jedem Falle war die Sündenlehre die Voraussetzung für eine Gnadenlehre, welche wieder dem Menschen eine extraordinäre Gnade mitteilte und von ihm andererseits Leistungen des Gehorsams gegen die übernatürlich geoffenbarten Glaubenslehren, Gebote und evangelischen Ratschläge forderte, deren Vollbringung verdienstlich sein sollte. Die Vereinigung der Subjekte mit Gott vollzieht sich teils in einer Abhängigkeit, welche jede Tätigkeit ausschliesst, da ihnen eine ihre Natur völlig übersteigende Gnade mitgeteilt wird, teils in einer Selbsttätigkeit, die Verdienste begründet, die sich aber ebenfalls in dem Rahmen des selbsttätigen Gehorsams vollzieht. Innerhalb dieses Rahmens wird die Freiheit bald mehr, bald weniger betont. Sehen wir auf die subjektive Seite, so kommt zuerst der Glaube in Betracht. Der Glaube ist zunächst die Zustimmung zu der mitgeteilten Wahrheit, die die Kirche lehrt. Nach den Victorinern aber kommt dazu der affectus der Liebe; aber auch der Lombarde hat mit seinem Unterschied Gotte glauben (Deo), Gott glauben und an Gott glauben sagen wollen, dass man einmal glaube, was Gott durch die Kirche sagt, dass man sodann glaubt, dass er ist, dass man schliesslich Gott auch im Glauben anhängen, ihn im Glauben lieben müsse. Der volle Glaube ist nicht der Glaube, der dem Verkündeten zustimmt, nicht der ungeformte Glaube, sondern der Glaube, der durch die Liebe geformt ist. In bezug auf das Glauben des mitgeteilten Inhaltes wird der Glaube, der geglaubt wird, von dem Glauben unterschieden, mit dem geglaubt wird, woran sich der Gegensatz der fides explicita und implicita, d. h. des Glaubens, der den ganzen Glaubensinhalt in seiner Explikation glaubt, und des Glaubens, der bei dem Willen stehen bleibt, zu glauben, was die Kirche glaubt, anknüpft. Als Glaubensgehorsam gegen die Kirche ist der Glaube eine Tugend und ist verdienstlich, was besonders stark von denen hervorgehoben wird, welche den Glaubensinhalt als das Erkennen übersteigend ansehen, wie besonders die späteren Scholastiker. Da nun aber der Glaube erst dann vollkommen ist, wenn er mit der Liebe verbunden ist, und die Liebe auf der Eingiessung der Gnade beruht, so ist der Glaube auch wieder eingegossener Glaube; ohne die Eingiessung der Gnade ist der Glaube nicht vollkommen, und wem die Gnade eingegossen ist, der kann wieder

gute, verdienstliche Werke tun. Hier wird deutlich, dass doch im Mittelpunkt der Wille steht; selbst für den am meisten theoretisch gerichteten Thomas kommt alles auf den in der Liebe geformten Glauben an; durch diesen wird der Mensch gerechtfertigt; es kommt auf die Gerechtmachung an, nicht bloss auf die Sündenvergebung. Die theoretische Seite des Glaubens ist nur das Mittel für die praktische. Da nun aber die Lehre von der Kirche mitgeteilt, die Gnade in den kirchlichen Sakramenten eingegossen und die Liebesbetätigung von der Kirche vorgeschrieben wird, so ist die Vereinigung mit Gott nur in der Kirche möglich. Diese Vereinigung ist aber nicht vollkommen durchgeführt. Denn einerseits übersteigt die Gnade die menschliche Natur und wird eingegossen wie etwas Fremdes, andererseits soll doch der Mensch wieder einem ihm äusserlich auktoritativ gegenüberstehenden Glauben zustimmen und ihm äusserlich auktoritativ vorgeschriebene oder empfohlene gute Werke tun, womit er sich ein Verdienst erwirbt. Die Differenz, welche in bezug auf das Verhältnis der Gnade und Freiheit zwischen Thomas und den Thomisten und Duns Scotus und den Scotisten besteht, ist insofern nicht von grossem Belang, als beide die eingegossene Gnade, beide verdienstliche Werke und beide die Einmündung der Rechtfertigung in die Abhängigkeit von den Sakramenten und Geboten der Kirche annehmen. Nach Thomas ist die Sündenvergebung die Folge der Eingiessung der Gnade, weil das Negative auf das Positive folgt. Die gratia gratum faciens, d. h. die Gnade, durch die der Mensch mit Gott verbunden wird, ist teils wirkend, indem sie den Willen zum Guten erweckt, auf Gott hinrichtet, indem sie ferner die Seele gerecht und Gott angenehm macht, teils mitwirkend, insofern sie Prinzip verdienstlicher Werke ist. Aber auch diese verdienstlichen Werke sind nicht e condigno verdienstlich, sondern nur e congruo, sofern sie von der menschlichen Seite betrachtet werden, d. h. man kann ihnen nur Verdienst nach der Billigkeit, nicht nach der Würdigkeit zuschreiben; dagegen sind sie e condigo verdienstlich, wenn man sie als Produkte der Gnade des Geistes ansieht. Indes hat Thomas doch auch schon den Glauben für verdienstlich erklärt, insofern hier die Intelligenz auf Befehl des von Gott bewegten Willens der Wahrheit durch Gnade zustimmt. Erwägt man, dass Thomas Verdienste der

Gerechtfertigten annimmt, welche sowohl zur Sicherstellung der eigenen Seligkeit dienen, als auch auf andere übertragen werden können, dass die Gläubigen so einen Schatz guter Werke hervorbringen, der schliesslich der Kirche wieder zur Übertragung auf andere zur Verfügung steht, so kommt also zu der Gnade eine Verstärkung der Heilsgarantie durch die Werke, ein Stück Selbsterlösung und Erlösung durch die Kirche hinzu, obgleich Christi Werk superabundans, übergenügend sein soll. Nach Duns Scotus ist auf Grund göttlicher Tätigkeit der Wille imstande, sich so zu disponieren, dass er die göttliche Gnade, diese neue Realität in sich aufnehmen kann, und dieser Glaube ist schon ein meritum e congruo, ein Verdienst nach Billigkeit, das um so mehr, als ja für den aus der Taufgnade Gefallenen Christi Verdienst nicht die alleinige Ursache des Heils sein kann. Die aus der eingegossenen Gnade hervorgehende Liebestätigkeit ist nach ihm ein Verdienst nach Würdigkeit. Dass er in diesem ganzen Prozess sich an die Vorschriften der Kirche halten muss und dass die eingegossene Gnade im Sakrament eingegossen wird, ist selbstverständlich.

Sehen wir noch auf das Werk Christi und die Art, wie die Gottmenschheit in Christus dargestellt wird, so hatte Anselm die Notwendigkeit der Versöhnungstheorie zu begründen gesucht, während die späteren nur die Angemessenheit derselben gelten liessen oder dieselbe ganz von Gottes Willkür abhängig machten. Inhaltlich hatte Anselm eine juristische Versöhnungstheorie aufgestellt (s. o. S. 153 f.), der Abaelard die Versöhnung durch die göttliche Liebe entgegengestellt hatte, welche durch den höchsten Beweis göttlicher Barmherzigkeit in Christi Tod Gegenliebe entzündet und so der Grund unserer Versöhnung wird. Während Bernhard von Clairveaux auf die genugtuende Bedeutung des Todes Christi als des Hauptes für die Glieder hinwies, stimmten Robert Pullus und der Lombarde Abaelard zu, letzterer indem er durch Christi Tod die Liebe entzündet werden liess und besonders betonte, dass er durch sein Leiden nicht Gott versöhnt, sondern Gottes ewiges Versöhntsein den Menschen gezeigt habe. Hugo von St. Victor wie Bernhard haben die alte Theorie von dem Rechtshandel mit dem Teufel erneuert, Hugo hat zugleich die Theorie Anselms mit der Abaelards zu verknüpfen versucht, und das geschah auch durch

Thomas, wenn er auch Christi Versöhnung nicht für notwendig, sondern nur für angemessen erklärt; nach ihm hat Christus ein überschüssiges Verdienst durch sein Leiden erworben, das, da er Haupt der Kirche ist, von ihm durch Vermittlung der Kirche auf die Christen übergeht, sodass ihnen die Gnade eingegossen werden kann, Liebe in ihnen entzündet wird und sie selbst auf Grund derselben verdienstliche Werke tun können. Nach Scotus ist Christi menschliches Verdienst angenommen, ohne dass eine Stellvertretung notwendig wäre, aber nur für die Prädestinierten und nur zur Tilgung der Sünden vor der Taufe, während bei den Sünden nach der Taufe eigene satisfaktorische, von der Kirche vorgeschriebene Werke zu Christi Werk hinzukommen müssen, um die Absolution und die mit ihr verbundene eingegossene Gnade zu erlangen. Ihm folgt Biel, der sogar Christi Verdienst nur für die im Mutterleib Geheiligten völlig ausreichend sein lässt, von den übrigen aber eine gute Disposition des Willens verlangt, Reue, Liebe Gottes, Sehnsucht nach dem Heil oder freiwillige Annahme der Sakramente, und er findet hierin schon Verdienst (e congruo) nach Billigkeit in bezug auf die erste rechtfertigende Gnade. Für die zweite Gnade, die gesteigert werden soll (augmentanda), wird erst recht zugleich das gute Handeln gefordert, das aus der ersten Gnade hervorgeht und Verdienst nach Würdigkeit, e condigno, begründet. Andere folgten dem Thomas und die Bulle Clemens VI. von 1343 erklärt, Christus habe für uns sein Blut reichlich vergossen, während schon ein Tropfen seines Blutes wegen seiner Einigung mit dem Logos zur Versöhnung des ganzen menschlichen Geschlechtes genügt hätte, was später auch orthodoxe Lutheraner behaupteten. Übrigens wird diese Vorstellung mit dem thesaurus operum, dem Schatz der guten Werke, in Verbindung gebracht, über den die Kirche verfügt. Man kann gerade hier auf das deutlichste erkennen, wie die Versöhnungstheorie des Anselm durch die Ablösung des Werkes Christi von seiner Person, und durch die Übertragung seines Verdienstes auf andere das Vorbild für das System überverdienstlicher Werke geschaffen hat, die durch die Kirche auf andere übertragbar sind, wofür wieder die Voraussetzung ist, dass es übergesetzliche, überpflichtige, von der Kirche empfohlene Werke gibt, was ebenfalls in Anselms Vorstellung von

dem übergesetzlichen Verdienste Christi beruht. In der Kirche drang im ganzen in abgeschwächter kirchlicher Form die Versöhnungslehre Anselms durch, abgeschwächt, sofern Christi Versöhnung nicht notwendig, sondern nur angemessen ist, kirchlich, insofern Christi Verdienst auf den mystischen Leib Christi übertragen und durch die Wiederholung des unblutigen Opfers Christi die Versöhnung beständig gegenwärtig gehalten wurde. Aber auch die Theorie Abaelards mündete in den kirchlichen Strom ein, sofern die durch Christi Liebe entzündete Gegenliebe in dem kirchlichen Sakrament zu eingegossener Liebe wurde und sich in kirchlich vorgeschriebenen oder empfohlenen verdienstlichen Werken zu betätigen hatte.

Die Vereinigung Gottes und des Menschen wird am vollkommensten in Christus realisiert gedacht. Aber gerade hier geht durch das ganze Mittelalter das Schwanken zwischen adoptianischen Vorstellungen und einer Verkürzung der Menschheit. Der adoptianische Streit endete zunächst mit der Aufhebung der menschlichen Person in der Person des Logos, womit die Transsubstantiationslehre in Verbindung steht, die den vergotteten Leib Christi voraussetzt. (S. o. S. 131.) Aber wenn Abaelard Christus durch die Gnade der Vereinigung Sohn Gottes nannte und sagte, der angenommene Mensch habe den Willen des ihm innewohnenden göttlichen Geistes getan, neigt er dem Adoptianismus zu. Dagegen erscheint bei dem Lombarden Christus mehr nur als eine Theophanie. Der Logos hat sich mit der Menschheit wie mit einem Gewande umgetan und wird nicht für sich, sondern für die, denen er erschien, als Mensch erfunden. Weil hiernach der Logos Nichts geworden ist, sondern die Menschheit nur als unpersönliche Natur, nicht persönlich von dem Logos angenommen ist als seine Erscheinungsform, wurde diese Theorie Nihilianismus genannt. Ein ähnlicher Gegensatz trat bei Thomas und Duns Scotus hervor. Denn nach Thomas ist einmal die Menschheit verkürzt, nur die menschliche Natur, nicht die Person in den Logos aufgenommen und erhöht worden; da aber der Logos sich nicht veränderte, so hat er sich auch eigentlich der Menschheit nicht mitgeteilt. Vielmehr ist diese menschliche Natur von dem Logos unterschieden und der eingegossenen Gnade teilhaft, die eine geschaffene Gnade ist. Nach dieser Seite wird er als der

höchstbegnadigte Mensch angesehen, der als solcher das Haupt der Menschheit ist und der seine Gnaden der Kirche, insbesondere den Priestern mitteilt, und die Welt durch seinen Leib, die Kirche vollendet. Thomas ist über ein Schwanken zwischen einer Verkürzung der Menschheit und einem supernaturalen Begnadigtsein des Menschen, dessen Funktionen nur neben den göttlichen Funktionen hergehen (erschaffenes, eingegossenes und unerschaffenes Wissen) nicht hinausgekommen. Nur der Gedanke führte weiter, dass der Logos das Urbild des Menschen sei und deshalb auch der Logos Mensch geworden sei, womit die Kluft zwischen Gott und Mensch beseitigt wäre, allein diese Ansicht konsequent auszuführen, hinderten ihn seine theologischen und anthropologischen Voraussetzungen. Duns auf der anderen Seite nahm an, dass auf Grund des Erwähltseins Christus als Mensch Gehorsam geübt, sich zum Bestimmtwerden durch den Logos bestimmt habe. Hierdurch wird der Mensch für Gott annehmbar und Gott kann seinen Willen übernatürlich steigern. Allein diese Vereinigung ist willkürlich, Gott hätte auch mit einem Stein sich einigen können, was Okkam noch mehr übertrieb. Sein innerstes Wesen hat Gott nicht mitgeteilt. In der Mystik des Bernhard soll man zwar in Christus Gott im Menschen sehen, den sich herablassenden Gott, um nach seinem asketischen Vorbild sich zu Gott zu erheben. Andererseits ist ihm Christus auch wieder der erhabene Richter und Maria wird die Mittlerin zwischen ihm und den Menschen.

In dem populären Bewusstsein des Mittelalters macht sich einerseits die Erhabenheit des vergotteten Christus, dem gegenüber wieder Mittler notwendig sind, andererseits die Entäusserung und der Verzicht auf das Irdische in dem vorbildlichen armen Leben Jesu geltend. In dem mittelalterlichen Christusbilde ist die göttliche und die menschliche Seite nicht zur Einheit gebracht. Ebenso ist in der Theorie einerseits eine Verkürzung der Menschheit in Christus, sei es durch die Unterdrückung des persönlichen Moments bei der Vereinigung mit dem Logos, sei es durch die besondere, über die menschliche Natur hinausgehende Gnade, die dem Menschen Jesus zuteil wird; andererseits geht die menschliche Seite neben der göttlichen her, sobald die menschliche Seite für sich betont wird. Weder in Gott noch in dem Menschen sind die Bedingungen

für eine Vereinigung gegeben; Gottes Erhabenheit schliesst eine völlige Mitteilung aus, und der Mensch ist zwar für die Einheit mit Gott bestimmt, aber nicht genügend dafür ausgerüstet, er muss über seine eigene Natur hinausgehoben werden, und wo das nicht der Fall ist, da kann er höchstens mit Gottes Willen sich einigen, der ihm an sich innerlich fremd ist, weil Gottes Wille absolut frei und unergründlich ist. Die Vereinigung wird entweder metaphysisch mit der Verkürzung des Ethischen oder gesetzlich willkürlich, Gehorsam (potentia obedientialis). Dem entspricht bei der Vereinigung des einzelnen mit Gott die sakramentale Gnade und der juristisch gefärbte Gehorsam gegen die Gebote Gottes. Erst in der germanischen Mystik und bei Wessel wird die Einheit Gottes und des Menschen als der menschlichen Natur entsprechend betrachtet und ethisch bestimmt, sofern Gott in der Kreatur wirkenderweise ist. In Christus ist dies urbildlich, aber es soll sich in jedem Menschen vollziehen. Hier hebt nicht Gott die menschliche Natur auf und der Mensch ist in der Gottesgemeinschaft frei, „man braucht nichts zu gebieten". Hier wird die innerste, konzentrierte Einheit der mit Gottes Liebesgeist erfüllten Person in den Mittelpunkt gestellt und der Standpunkt einseitiger Transzendenz schwindet.

Das Mittelalter ist durch die Ausschliesslichkeit des religiösen Geistes charakterisiert, die transzendente Seligkeit, die Gemeinschaft mit Gott wird mit Vernachlässigung des Kreatürlichen ausschliesslich ins Auge gefasst. Alles wird zum Mittel für die Religion; das irdische Leben ist Mittel der viatores für das jenseitige; das Dogma ist Mittel für die erziehende Kirche, nicht als Erkenntnis höchster Zweck. Die Kirche hat die Aufgabe, für das letzte Ziel die Menschen zu bilden. Die gesamte Ethik mündet in der Religion aus, wie das Ideal der religiosi zeigt. Durch die Durchführung des Monotheismus hatte die Kirche in der Schöpfungslehre den antiken Dualismus überwunden, eine selbständige Materie gab es nicht; an Stelle des antiken Dualismus trat aber der religiöse Dualismus, der nur Gott wollte, aber der Welt entsagte, und wie der antike Dualismus durch die Ästhetik verschleiert wurde, so wurde der mittelalterliche Dualismus durch den Anspruch der Kirche auf Herrschaft über alles Weltliche verborgen; es schien hier alles unter dem religiösen Gesichtspunkt vereint,

aber das Recht der Welt auf Selbständigkeit wurde unterdrückt. Die Welt wie die Einzelperson wurde nur in den Dienst der Religion gestellt. Allein einmal wurde die Kirche der immer mehr Selbständigkeit begehrenden weltlichen Gebiete nicht Herr. Es war weit weniger die Verweltlichung der Kirche als ihre Unfähigkeit, der Selbständigkeit des weltlichen Lebens Herr zu werden, die ihre Herrschaft unmöglich machte. Die Natur, die Geschichte, die reale Welt, das Rechts- und Staatsleben, das Erwerbsleben, der Mensch und die Gesetze seiner Natur, die Nation, die Individualität traten in den Vordergrund des Interesses. Es vollzog sich ein ungeheurer Umschwung der Geister. An die Stelle der Richtung auf das Jenseits trat die Richtung auf das Diesseits. Solange nun doch zugleich die Religion die Beziehung auf Gott allein festhielt, konnte sich nur ein Dualismus ergeben, der sich im Erkennen, in der Lehre von der doppelten Wahrheit[95]) offenbarte, in der Praxis, in dem ethischen Dualismus, der einerseits das Ideal der religiosi aufrecht erhielt und andererseits das weltliche Recht und das Recht des Weltlichen gegen die Kirche anerkannte. Beides zeigt sich an Okkam. Und doch hatte im religiösen Gebiet die Kirche selbst den Umschwung herbeigeführt. Denn ihre rein religiöse Erziehung hatte das Subjekt selbständig gemacht. Die Konzentriertheit auf das Religiöse hatte der Persönlichkeit und insbesondere dem Willen eine grosse Energie verliehen, die sich in der Energie der Mystik, des praktischen Kirchendienstes und des scholastischen Denkens zeigte. Der Wert der religiösen Persönlichkeit, die Bedeutung der Subjektivität machte sich immer energischer geltend. Das Interesse an der Einzelpersönlichkeit war seit Duns Scotus insbesondere im Wachsen und der immer stärker hervortretende Nominalismus hatte gerade in der Betonung der Einzelperson seine tiefste Rechtfertigung. Die kirchliche Auktorität, der Respekt vor der kirchlichen Organisation litt darunter. Und wenn der Realismus im Anfang des Mittelalters für die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben die Basis bilden sollte, so trat in der germanischen Mystik eine neue, dem Adel der menschlichen Natur entsprechende un-

---

[95]) Max Maywald, Die Lehre von der zwiefachen Wahrheit, ein Versuch d. Trennung von Philosophie u. Theologie im Mittelalter. 1871.

mittelbare Einheit mit Gott in das Bewusstsein und zwar so, dass Gott nicht als absorbierend, sondern als produktiv gewusst wurde, dass Gott als die Quelle der produktiven Tätigkeit im Menschen erfasst wurde. Gott liebt sich als gut, nicht als sich selber, und der gottinnige Mensch ist von dieser positiven Liebe erfüllt; er will das Gute nur, weil es das Edelste ist, und die Wahrheit um ihrer selbst willen. Hierin ist der wahre Kern des Realismus enthalten. Das sinkende Mittelalter bildet den Übergang zu einer neuen Auffassung des Christentums. Die Welt hat Wert, die Persönlichkeit hat Wert. Man kann sich nicht mehr nur auf Gott richten. Gott selbst ist in der Welt tätig, er ist „nicht feind den Kreaturen". Die Vereinigung Gottes und des Menschen, die Gottmenschheit muss sich nun so vollziehen, dass Gott in dem Menschen „wirkenderweise" ist, dass durch die Einheit mit Gott die Tätigkeit in der Welt nicht aufgehoben, sondern gefördert wird. An die Stelle des überwiegend transzendenten Standpunktes tritt eine ethisch bestimmte Immanenz Gottes, welche das Subjekt in seiner Selbständigkeit und in seiner ethischen Betätigung in der Welt nicht aufhebt, sondern kräftigt. Der Protestantismus, als religiöse Grundrichtung betrachtet, war eine Notwendigkeit. In dieser Hinsicht ist es auch hochbedeutsam, dass die griechische Kirche mit dem Abendland in rege Verbindung trat.

Anhang: Die griechische Kirche in der mittelalterlichen Periode.

§ 40. In diese Periode fiel die Trennung der griechischen und römischen Kirche. 16. Juli 1054 haben die Gesandten Leo IX. in Konstantinopel im Streite mit Michael Caerularius die griechische Kirche exkommuniziert.[96]) Der Patriarch Photius hatte die kirchliche Reinheit des Abendlandes schon in seiner Enzyklika von 867 angegriffen, gegen die Ratramnus geschrieben hat. Neben zeremonialen Differenzen (ungesäuertes Brot, Quadragesimalfasten, Fasten am Sonntag, Priesterehe), dem Streit um den Primat und dogmatischen einzelnen Differenzen,

---

[96]) Pichler, Geschichte der Trennung zwischen Orient und Occident. 1864/65. Gass, Symbolik d. griech. Kirche. Krumbacher, Geschichte d. byzantinischen Literatur. 2. A. 1897. (Der theol. Teil ist v. Ehrhard bearbeitet.)

dem Filioque, das man im Morgenland als Neuerung empfand, war doch der verschiedene Geist des Morgen- und Abendlandes der Grund der Trennung. Wenn die Griechen das Abendland als ungebildet, unwissenschaftlich, barbarisch ansahen, so stimmte das damit, dass sie, auch kirchlich stolz auf ihre Tradition, sich als die Orthodoxen im Besitze der rechten christlichen Erkenntnis glaubten. Diese Kirche hat einen aristokratischen Zug; die Priester sind Lehrregenten, die keinem kirchlichen Monarchen, sondern nur dem ökumenischen Konzil sich unterordneten. In ihrem Kultus stellten die Priester den Glaubensinhalt anschaulich dar; aber sie sind nicht direkte Vermittler des Heils. Sie sind nicht Richter über die Laien, sie haben nicht die Gewalt, die Hostie zu machen, sie sind nicht Vertreter einer erziehenden Kirche, die den Staat beherrschen will. Bei ihrer verhältnismässig günstigen Vorstellung von der Freiheit des Willens kam hier alles auf die rechte Erkenntnis an. Die Priester sind Lehrer des Volks, wie auch die Mystik und das Mönchtum der Griechen einen mehr anschaulichen Charakter trägt. Die einzelnen werden hier nicht so abhängig von der priesterlichen Vermittlung des Klerus. Die mittelalterliche römische Kirche ist durchaus entgegengesetzt, Heilsvermittlerin, Erzieherin, Versöhnungsinstitut; die Priester sind Versöhner, Mittler, Erzieher; die Kirche des Abendlandes ist praktisch gerichtet, sie will das Reich Gottes auf Erden darstellen. Trotzdem haben die Beziehungen zwischen der griechischen und der römischen Kirche niemals völlig aufgehört. Johannes von Damaskus wurde auf Befehl Eugen III. in das Lateinische übersetzt; die Kreuzzüge hielten ebenfalls die Verbindung aufrecht und im dreizehnten Jahrhundert wurden durch Beccus und Nicephorus Blemmydes auf dem Lyoner Konzil und dann auf dem Konzil von Ferrara und Florenz im fünfzehnten Jahrhundert Unionsversuche — freilich vergeblich — gemacht. Die griechische Kirche macht zwar keine Entwicklung durch wie die mittelalterliche römische. In der Hand der römischen Kirche waren die germanischen Völker, während die griechische kein neues Blut aufgenommen hatte; die Slaven waren noch nicht entwicklungsfähig; von den Muhammedanern war sie stark bedrängt. Man wollte aber auch grundsätzlich keine Neuerungen. Trotzdem waren in der griechischen Kirche eine Reihe hochachtbarer Gelehrter, Johann Italus, Michael

Psellus († 1106), Eustathius betrieben philosophische, mathematische, alchymistische, klassische Studien neben den theologischen. Euthymius Zigabenus, Nikolaus von Methone, Theophylakt u. a. haben die dogmatische Tradition fortgepflanzt. Kabasilas [97]) behandelte die Versöhnungslehre ähnlich wie Anselm. Die Lehre vom Abendmahl deutete er mystisch so, dass im Genuss Christus zu dem ἄλλος αὐτὸς, dem anderen Ich des Menschen wird, eine Blutsverwandtschaft mit ihm, ein γάμος, eine Ehe mit ihm eintritt. Der Mönch Hiob nahm um 1270 die Siebenzahl der Sakramente an; während er Busse und letzte Ölung als eins zusammennahm, da die letztere bei Krankheiten, die mit besonderen Sünden in Zusammenhang stehen, in Anwendung kommt, nahm er das Mönchtum als ein besonderes Sakrament an. Einzelne Abschnitte der Schriften des Anselm und Thomas wurden in das Griechische übersetzt. Das Bekenntnis des Gennadius [98]) 1453 für Muhammed II. zeigt, dass man auch noch damals das Dogma selbständig durchdachte. Der göttliche Nous, die Vernunft entfaltet sich zum vernünftigen Logos und zu vernünftigem Willen. Gott ist die sich selbst erkennende und liebende Vernunft. Er liebt sich und erkennt sich besser als die Welt. Die Subjektivität Gottes tritt stark hervor, wenn Gott sich selbst in der Welt verherrlicht. Indem Gott seine Güte der Welt mitteilt, verherrlicht er sich selbst, verliert nichts durch sein Schaffen; vielmehr offenbart sich die Erhabenheit seiner Güte um so mehr, je mehr er sich den Menschen mitteilt. So hat aus Mitleid der Logos die menschliche Natur angenommen, ohne sich zu verändern, um die Menschen von der Täuschung der Dämonen und der Idolatrie zu befreien, als Mensch sie zu lehren an den wahren Gott zu glauben und durch Befolgung des Gesetzes das Beispiel seiner Lehre zu geben. Er hat die Apostel erleuchtet, dass sie nach Christi Beispiel Wahrheit und Liebe verbreiteten. Schliesslich weist er auf die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung des Leibes, das Ziel der Vollendung in der Erkenntnis Gottes. Auch die Mystik wurde im vierzehnten Jahrhundert

---

[97]) Gass, Die Mystik des Nik. Kabasilas, Vom Leben in Christo. 1849. [98]) Bei Kimmel, Libri symbol. eccl. orientalis, S. 11 f. Gass, Symbolik der griech. Kirche 34 f. Kattenbusch, Konfessionskunde, Bd. 1.

durch den Hesychastenstreit belebt. Palamas unterschied, wie der Areopagit zwischen Gottes Wesen und seinen Energien. Von erstem galt die apophatische Theologie der Verneinung, an den letzteren können wir teilhaben und die Lichtfülle Gottes geniessen. Nicephorus setzte dagegen Gott als reine Tätigkeit; Gott sei so in sich wie er sich mitteile. Am bedeutendsten ist die Mystik des Kabasilas. Er lässt den Unterschied zwischen Gottes Energien und Wesen gelten; die Lichtsphäre erscheint ihm in Christus und in den Sakramenten, besonders im Abendmahl, in dem sich uns die vergottete Natur Christi mitteilt; Diese Vereinigung mit Christus wird zwar zu einer Blutsverwandtschaft mit ihm, aber sie wird es zugleich durch das Ergriffenwerden von Christi Liebe, die uns anzieht, von der wir erfüllt werden, und zwar ist diese Vereinigung mit Christus dem Menschen natürlich, weil das Menschengeschlecht auf ihn hin erschaffen, der neue Adam das Musterbild für den alten ist. Man sieht, weder in der Dogmatik noch in der Mystik ist der rationale Standpunkt aufgegeben.

Unter dem Einfluss der infolge der Eroberung von Konstantinopel nach Westen fliehenden Griechen trat der Humanismus, die Belebung der klassischen Studien hervor. Gemistus Pletho knüpfte an Plato an, Gennadius vertrat den Aristotelismus, Bessarion suchte beide Richtungen auszugleichen; Nikolaus Cusanus trat für die Union der Kirchen ein. Die Akademie in Florenz vertrat in neuer Weise den Platonismus. Ihr Haupt, Pico von Mirandula, wirkt auf Zwingli. Kritisch-historische Untersuchungen begannen durch Laurentius Valla u. a. Eine der Scholastik feindliche Richtung machte sich in den humanistischen Kreisen geltend, aus denen Melanchthon stammt, die teils auf die Quellen zurückging, teils auf das lumen naturale, das natürliche Licht des Cicero. Eine rational-historische Auffassung des Christentums, ein ethischer Theismus verbreitete sich, wie ihn Erasmus u. a. vertrat. Die mittelalterlich-supernaturale Richtung musste einer neuen historisch-rationalen Denkweise Platz machen, die einen universalen Zug hatte und mit der Natur in Einklang stehen wollte.[99]) Die Dissenters der Reformationszeit

---

[99]) Vgl. hierüber die interessanten Ausführungen von Dithey, Archiv f. Geschichte d. Philos. Bd. V. 340 f. Ueber Erasmus: Drummond, His life and charachter as shown in his correspondence a. works. 1873. Lezius, Zur Charakteristik d. rel. Standp. d. Er. 1895.

sind grossenteils von dieser Strömung beeinflusst. Die Einwirkung der Griechen auf das Abendland erweiterte den Blick. Wie im Anfang des Mittelalters der gesamte Ertrag der bisherigen Arbeit befruchtend wirkte, so flossen auch jetzt alle die verschiedenen Strömungen zusammen, um eine neue Zeit heraufzuführen. Man würde der geschichtlichen Betrachtungsweise nicht gerecht, wenn man annehmen würde, dass die offiziellen reformatorischen Kirchen die einzigen berechtigten Erben dieser Bewegung seien. Die Bewegung war viel umfassender. Sie hat sich im religiösen Gebiet ganz ebenso in den Dissenters der Reformationszeit dargestellt, die meist universellere Gesichtspunkte religiös vertraten und die rationale Seite des Christentums mehr betonten als die Reformatoren des offiziellen Protestantismus. In der Anerkennung der rationalen Seite des Christentums zeigte sich aber ebenso der Zug zur Immanenz wie in der germanischen Mystik und der Anerkennung des Wertes der individuellen Persönlichkeit und der weltlichen Ethik und Wissenschaft. Die Zeit der Unmündigkeit war vorüber.

Dritter Abschnitt.

Die Lehrgestaltungen unter dem Übergewicht der Immanenz.

---

§ 41. Diese neue Epoche steht unter dem Charakter der Immanenz des Göttlichen, in der Natur, in der Geschichte, in der Einzelperson; die gegebene Welt ist der Schauplatz, auf dem auch der Christ sich zu bewähren hat. Darum ist das Charakteristische dieser Periode, dass die Gottmenschheit in der Person selbst sich so realisiert, dass durch diese Einheit Gottes und des Menschen alle Funktionen des Menschen neu belebt werden, dass man ethisch überall an das Natürliche anknüpfte und ohne Dualismus auch die Selbständigkeit des Natürlichen anerkannte. Eben daher nahm auch die Frömmigkeit hier durchaus individuelle Formen an, und wenn auch nicht bewusst die individuellen Nuancen anerkannt wurden, so bildeten sie sich doch tatsächlich heraus, sowohl in einzelnen Persönlichkeiten, als auch in grösseren kirchlichen Gruppen. Aber ebenso ergab sich auch, dass die Kirche nicht mehr alle Gebiete beherrschen konnte, dass die Kirche auf ihr eigenes Gebiet eingeschränkt wurde, den religiösen Glauben zu pflegen, dass Staat, Wissenschaft, Kunst ihre eigenen Wege gehen konnten, dass nur die christliche Grundgesinnung sich in den einzelnen Gebieten nach deren eigenen Gesetzen zu betätigen hat. In dem religiösen Gebiete selbst aber ist das Christentum in der Tiefe des Subjekts als eigene Erfahrung, als Heilsgewissheit gegeben. Der Protestantismus ist verbündet mit der humanistischen Bewegung und greift deshalb auf das lumen naturale, auf das natürliche Licht des Cicero zurück; er hat insofern einen rationalen Zug. Das mystische Element der inneren Erfahrung realisiert nur das in dem Naturgesetz schon Geforderte, worauf die

menschliche Natur von Hause aus angelegt ist. Ebenso aber geht man auch historisch auf die Quellen zurück, auf die Periode der Kirche, wo das Papsttum noch nicht die Herrschaft über die Christenheit ausübt, ja auf die christliche Urzeit, und übt von dieser aus Kritik an der kirchlichen Gegenwart. Da man nun diese Urzeit in der Schrift dargestellt fand, sie als die Quelle der christlichen Offenbarung betrachtete, so berief man sich auf die Schrift im kritischen Interesse. Die Illusion des Zusammenstimmens der kirchlichen Auktorität mit der Urzeit wird zerstört, sofern man an dem herrschenden kirchlichen System Kritik vom Standpunkte der Schrift übte. Der Protestantismus wollte anfangs nur eine Kirchenverbesserung durch Rückgang auf den Anfang sein; er war aber tatsächlich weit mehr, weil er nicht bloss historisch bestimmt war, sondern die Vereinigung Gottes und des Menschen als eine gegenwärtige Erfahrung besass. Man hat den Protestantismus meist auf die Kirchen beschränkt, die von den deutschen oder schweizerischen Reformatoren ausgingen. Allein es drängt sich mit Notwendigkeit die Tatsache auf, dass auch die Dissenters das protestantische Prinzip vertraten, da ihre Ansichten, obgleich von den offiziellen Reformationskirchen bekämpft, doch zpäter in den protestantischen Kirchen zu hohem, ja teilweise massgebendem Einfluss gekommen sind. Man wird vielmehr zweierlei zu unterscheiden haben, einmal die neuen Kirchenbildungen, welche die Reformatoren schufen, und sodann die protestantische Grundrichtung, die sich über diese offiziellen Kirchen hinaus ausdehnt. Die Kirchenbildung war damals eine Notwendigkeit, weil ohne eine solche die protestantische Richtung sich schwerlich in der römischen Kirche auf die Dauer hätte behaupten können. Aber sie hatte zur Folge, dass das Neue der Reformation ganz besonders in der Lehre, aber auch in der Praxis keineswegs zur Durchführung kam. Hier treten nun die Dissenters ergänzend ein und zeigen schon in den ersten Zeiten des Protestantismus die Notwendigkeit, über die Fixierungen der offiziellen Kirchen hinauszugehen. Die nächste Entwicklung der protestantischen Kirchen zeigte eine Verfestigung der kirchlichen Richtung in der protestantischen Orthodoxie, der die freieren Bewegungen mystischer, rationaler, historischer Art gegenübertraten, welche die Dissenters von Anfang an vertraten. Man hat gemeint, der

moderne Protestantismus sei erst durch die moderne Philosophie, die Natur- und Geschichtswissenschaft umgestaltet worden. Niemand wird diesen Einfluss bestreiten; nur darf man nicht übersehen, dass die Quellen der modernen Wissenschaft schon im sinkenden Mittelalter sich zu öffnen beginnen und dass die Dissenters der Reformationszeit von ihnen befruchtet sind, dass man also hier eine so scharfe Grenze gar nicht ziehen kann. Es wird also unsere Aufgabe sein, zuerst den älteren Protestantismus zu schildern, die Grundlage des offiziellen Protestantismus und seine Ausgestaltung zur lutherischen und reformierten Orthodoxie und die Dissenters. Sodann haben wir die Entwicklung des Protestantismus bis auf die Gegenwart zu verfolgen und den gegenwärtigen Stand zu skizzieren. Die ganze Bedeutung der protestantischen Bewegung wird aber erst klar, wenn wir ihre Rückwirkung auf die römische und griechische Kirche zugleich ins Auge fassen. Wir haben deshalb auch diese beiden Kirchen nach ihrer Lehrentwicklung seit der Reformation zu skizzieren. Über eine Skizze hinauszugehen ist nicht nötig, da es sich nur um die Modifikationen handelt, die in diesen Kirchengebilden die Lehre erfahren hat. Es ist merkwürdig, dass, obgleich der offizielle Protestantismus in ausführlichen Bekenntnissen seine Lehre festlegte, doch die weitere Entwicklung desselben diesen Rahmen sprengte, während die beiden anderen Hauptrichtungen sich nun erst durch den Gegensatz zu ihm zu ausführlichen Bekenntnissen bestimmen liessen und sich weit mehr verfestigten. Man hat gemeint, der Protestantismus repräsentiere die germanische Form des Christentums, teils wegen der Betonung des persönlichen Moments, teils wegen der zentralen Stellung Christi als Anführers, Herzog der Seligkeiten, teils wegen des starken Schuldbewusstseins. Das trifft ganz besonders auf Luther zu. Daneben aber zeigt der reformierte Zweig des Protestantismus einen engen Anschluss an die klassische Welt, was ihn mit den Kulturbestrebungen der Zeit in Einklang setzte, während Melanchthon von den Lutheranern wegen seines Humanismus angefeindet wurde. Dass der romanische Geist sich mit dem protestantischen Prinzip zusammengeschlossen hätte, kann man trotz Calvin nicht behaupten, wie er denn in den romanischen Ländern überall zurückgedrängt worden ist.

A. Die Lehrentwicklung im Protestantismus.

I. Die Entwicklung bis zur Herrschaft der Orthodoxie.

1. Die Begründung des Protestantismus durch die Reformatoren.

§ 42. Hier kommt zuerst die Reform Luthers[100]) in Betracht und zwar ist es mir darum zu tun, seine neue Grundposition festzustellen, wie sie besonders in den drei grossen Reformationsschriften von 1520 niedergelegt ist. Seine Entwicklungsphasen sind hier nicht im einzelnen zu verfolgen.

Luther geht aus von dem Sündenbewusstsein und der Busse und sucht Gewissheit des Heils. Seine „Freiheit eines Christenmenschen" basiert darauf, dass durch die persönliche mystische Gemeinschaft mit Christus der Christ seiner Sündenschuld ledig und von Christi Geist so erfüllt ist, dass er seines Heiles gewiss ist und aus dieser Seligkeit heraus gute Werke frei tut, ein Herr aller Dinge und ein Knecht aller Dinge ist, bereit ist, den andern ein Christus zu werden. Das Sündenbewusstsein wird durch das Gesetz gesteigert und führt zur Busse; diese Busse findet aber ihren Abschluss in der Gemeinschaft mit Christus. In ihm findet er die Vergebung der Sünde; insofern er beständig der Vergebung bedarf, tut er beständig Busse, ist aber doch zugleich auch immer sich bewusst, Vergebung zu haben und von dem guten Willen erfüllt, das Gesetz zu erfüllen. Die Busse richtet sich auf die Grundgesinnung, nicht nur auf einzelne Werke und mit der Vergebung ist unmittelbar die Umwandlung der Grundgesinnung gegeben, aus der die Werke hervorgehen. Die Persönlichkeit hat in der Gemeinschaft mit Christus, in der Einheit mit seinem Geiste ein neues Zentrum, in dem das religiöse und sittliche Leben prinzipiell eins ist. Wenn auch das negative Moment, Sündenvergebung und Wiedergeburt bei Luther überwiegt, so ist doch zu-

---

[100]) Koestlin, M. Luther, 2. Bd. 1903. 5. A. Kolde, M. L., 2. Bd. 1883 f. Koestlin, Luthers Theol., 2 Bde. 2. A. 1901. Lommatsch, L's. Lehre v. ethisch-relig. Standpunkt. 1879. Hering, Mystik L's. im Zusammenhang s. Theol. 1879. Lipsius, L's. Lehre v. d. Busse. 1892. J. A. Dorner, Geschichte d. protest. Theol., S. 77 f. Scheel, L's. Stellung d. Schrift. 1902. Koehler, Luthers 95 Thesen samt seinen Resolutionen und d. Gegenschr. 1903. Hausrath, M. Luthers Leben, 2 Bde. 1904. M. Luthers Werke Erlanger Ausg. Weimarer Ausg. (soweit sie fertig ist).

gleich positive Gottesgemeinschaft und ein neues persönliches Zentrum gegeben. Eben hierauf beruht nun die Mündigkeit der Christen und das allgemeine Priestertum. Die römische Vermittlung der Kirche hört prinzipiell auf; vielmehr ist die Kirche primo loco Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Erfahrung ist ferner ein einheitliches Prinzip; also ist die scholastische Spaltung der einen Gnade in verschiedene Gnadenakte zu beseitigen; ebenso die scholastische Lehre von den guten Werken, die verdienstlich sein sollen; denn die Frömmigkeit ist der Besitz des Gottesgeistes im Glauben, der zu guten Werken antreibt. Wie die Gnade eine ist, so ist auch die Sittlichkeit eine; es gibt keine besonderen guten Werke, alles kommt auf die Gesinnung an, aus der sie hervorgehen. Wie diese Erfahrung unmittelbare Gewissheit ist, so entspricht sie unserer Anlage, ist die Erfüllung des Naturgesetzes, und alles sittliche Handeln hat sich an die natürlichen Anlagen anzuschliessen, daher alle Möncherei, alles Überpflichtige, alle Ratschläge aufgehoben sind. Von diesem zentralen Bewusstsein aus wird die kirchliche Tradition kritisiert und ebenso die Schrift. Nur eine Schrift, die „Christum treibet", die dieses unmittelbare Heilsbewusstsein ausspricht, hat Wert. Der Glaube in seiner Heilsgewissheit wird ihm zum kritischen Prinzip für die Tradition und die Schrift. Das Neue liegt in der Vereinfachung, in der prinzipiellen Einheitlichkeit der Person, in der prinzipiellen Einheit der Person mit Gott in Christus, Einheit von Religion und Sittlichkeit, Einheit von Sittlichem und Natürlichem, Einheit von Rechtfertigung und Widergeburt, von Busse und Glauben, von Glauben und Liebe. Diese in sich konzentrierte Persönlichkeit ist ihm der Mittelpunkt seines Christentums, die Immanenz Christi in der Seele, die ihm zugleich die Immanenz Gottes in der Seele bedeutet, da der heilige Geist Gottes uns die unmittelbare Heilsgewissheit gibt. Eben daher ist ihm die Rechtfertigung der Mittelpunkt des Christentums, der articulus stantis et cadentis ecclesiae, der Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt. (Vgl. Artic. Smalcaldici. II, 1.)

Trotzdem ist diese Grundposition nicht völlig durchgeführt. Luther redet weniger von der unmittelbaren Einheit mit Gott, als von der Einheit mit Christus. Wenn das nur heissen sollte, die in ihm erschienene Gottmenschheit geht auf uns über, dass

wir auch den anderen ein Christus werden, so würde dieses in Christus erschienene und uns zuteil werdende allgemein gültige Prinzip sich mit dem unmittelbaren Erfahrungsglauben reimen. Aber er stellt nicht Gott, sondern Christus in den Mittelpunkt des Bewusstseins. Von ihm aber wissen wir nur auf historischem Wege, vollends seine im anselmischen Sinne aufgefasste Versöhnung muss als eine historische geglaubt werden. So ist der Glaube nicht bloss innerlich, sondern historisch bestimmt und die Garantie für die Geschichte soll die Schrift geben; also wird der Glaube wieder Glaube an die Schriftauktorität. Nun ist der Glaube nicht mehr völlig einheitlich. Dazu kam, dass, wenn er auch in der babylonischen Gefangenschaft die Sakraments- und Priesterkirche umstiess, er doch das Sakrament zur Vergewisserung des Heils, der Sündenvergebung insbesondere, für nötig hielt; also genügt doch die unmittelbare Heilsgewissheit nicht; und zwar wird ein ganz bestimmter Glaube an Luthers Deutung des Sakraments des Abendmahls verlangt. Damit wird auch die Kirche wieder Institut, nicht bloss Gemeinschaft der Gläubigen, sondern Sakramentsgemeinschaft. Wenn Luther auch die Gnade nicht zerteilen will, das Sakrament nur Vergewisserungsmittel des Heils, Christi Leib und Blut nach seiner Impanationstheorie nur Unterpfand der Gnade sein soll, so soll man doch um der Gewissheit willen an die Vergewisserungsmittel glauben. Ferner hatte man die traditionelle Christologie und Trinitätslehre zu glauben. Der Glaube konnte so wieder Glaube an Lehre werden. Auch sein Gottesbegriff entspricht nicht seinem Glauben, nach dem die Gottesgemeinschaft dem Naturgesetz entspricht, da Gott in letzter Instanz, wie bei Okkam, willkürlich ist. Er erwählt willkürlich, seine Gnade und Gerechtigkeit sind nicht von Willkür frei, und so behält Luther doch einen stark positivistischen Zug. Die ethischen Eigenschaften Gottes sind am Ende doch seiner Willkür unterstellt. Es ist kein Wunder, wenn bei seinen Nachfolgern diese Disharmonien noch stärker zutage treten. Es zeigt sich hier doch noch der supernaturale Charakter des Mittelalters, der mit dem prinzipiellen Standpunkt der Immanenz nicht zusammenstimmt. Luther ist von der Mystik und von Okkams Voluntarismus beeinflusst.

§ 43. Zwingli[101]) ist etwas anders gerichtet als Luther. Für

---

[101]) Zeller, d. theol. System Zw's. 1853. Sigwart, Zw. 1855. Christoffel, Zw. 1857. Mörikofer, Zw. 1867, 2 Bde. A. Baur, Zw., 2 Bde.

sein christliches Bewusstsein ist der Mittelpunkt die Gewissheit unserer Erwählung, die bei dem sündigen Zustand sich als Rechtfertigung darstellt. Diese Gewissheit ruht hier noch unmittelbarer in Gott selbst. Der Glaube empfindet in ihm selbst, dass uns Gott mit seinem Geist inwendig sichert, und dass all die äusseren Dinge, die von aussen in uns kommen, uns nichts mögen antun zu der Rechtwerdung. Das Christentum ist die Religion des Vorsehungs- oder Erwählungsglaubens, in dem wir uns von Gott zu sittlichem Leben erwählt wissen. Das Bewusstsein der Rechtfertigung ist bei ihm dem Bewusstsein der Erwählung untergeordnet; die Rechtfertigung ist die Form, wie unter der Voraussetzung der Sünde sich die Erwählung vollzieht. Die Erbsünde ist ihm mehr Gebrechen als Schuld, aus ihr geht die Tatsünde hervor. Die Befreiung von der Sünde überwiegt die Sündenvergebung. Wir werden zu der wahren Religion hergestellt, die alles auf Gott bezieht, die Gottes Vorsehung unbedingt traut, während der Sünder alles auf sich bezieht. Gott ist gütig und will sich uns mitteilen; es ist schon seine höchste Wohltat, dass er uns sein Gesetz gibt. Der Zustand des Vertrauens auf Gott und des Erfüllens des göttlichen Willens ist das Naturgemässe. Christus ist unter der Voraussetzung der Sünde das Unterpfand des Heils. Wer glaubt, dass Gott ihm durch den Sohn gnädig ist, der weiss sich erwählt. Das Zeichen der Erwählung ist der Glaube. Auf Christus vertrauen heisst auf seine Gottheit vertrauen. Die Menschheit Christi ist nur das Unterpfand der Gnaden. Aber in Wahrheit trauen wir auf Christus, sofern in ihm die Gottheit ist, da er mit dem E i n G o t t ist, der ihn gesandt hat. Mit anderen Worten: alles kommt darauf an, dass wir mit Gott selbst e i n s sind und von ihm zum Handeln beseelt werden. Der Glaube ist evidentes Licht, eine Gewissheit, ein festes Vertrauen auf den unsichtbaren Gott; er wird empfunden wie die Gesundheit, er ist wirksame Tugend, unermüdliche Tätigkeit, die aus der belebenden Kraft des erwählenden Gottes hervorgeht. Der

---

1885. 1889. Stählin, 2 Bde. 1895/97. Alex. Schweizer, protest. Zentraldogmen 1854 I, 94—150. Dilthey, Archiv f. Philos. VI., 522 f. Die Glaubenslehre d. Reformatoren, Preuss. Jahrb. 1894, S. 44 f. Zwinglis Werke ed Schuler und Schulthess, 8 Bde. Vgl. besonders Comment de vera et falsa religione. De providentia. 67 Artikel. Fidei ratio. Ad Germaniae principes de conviciis Eckii.

Glaube selbst ist die Folge der Erwählung. Hiermit ist die Religion noch geistiger aufgefasst als bei Luther. Er hebt mehr die unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, die Abhängigkeit von ihm hervor und ist gegen die Kreaturvergötterung gerichtet. Darum sind ihm Wort und vollends Sakramente nur Vehikel; sie selbst tun nichts zur Rechtfertigung. Wenn auch Christi Leib im Abendmahl gegenwärtig ist, ist er es doch nur für die Betrachtung des Glaubens. In Wahrheit sind sie nur Symbole von dem, was Gott selbst allein geben kann. Wir wissen keine andere Rechtfertigung als die des Glaubens. Das sola fide führt er strenger durch als Luther. Und weil er das tätige Moment stärker betont, so sind ihm auch die Sakramente Pflichtzeichen, ethische Belebungsmittel. Sowenig wie in den Sakramenten ist der göttliche Geist in der Schrift; sie ist die Quelle, aus der wir Gottes Willen erkennen können, der übrigens mit dem Naturgesetz zusammenstimmt. Nur bei Gelegenheit des Lesens der Schrift wirkt der göttliche Geist. Nicht in den Gnadenmitteln ist das Heil enthalten; wir werden vom göttlichen Geiste erfasst bei den symbolischen Handlungen oder der Lektüre der Schrift, während bei Luther das Wort und Sakrament selbst der Träger des Heils ist. Weil der Glaube so gänzlich Beziehung auf Gott selbst ist, so sind auch die Gnadenmittel nicht absolut notwendig. Denn sie können nicht die Gnade geben, was nur der Geist kann; sie sind nur „das öffentliche Zeichen für die Gnade, die jeder Private vorher hat". Eben daher nimmt er auch die Seligkeit frommer Heiden an. Mögen sie Wort und Sakrament, die Zeichen nicht gehabt haben, so können sie doch die Sache gehabt haben, wie er auch neben Aussprüchen der Schrift Plato und Stoiker zitiert. Denn eine Schrift ist dann heilig, wenn sie verkündet, was der heilige göttliche Geist denkt. Demgemäss hat Zwingli auch die Kirche als die nur Gott Bekannten, Erwählten bezeichnet. Davon unterscheidet er die, die Christi Namen bekennen und die einzelnen Gemeinden; zu der Kirche in den letzten beiden Bedeutungen gehören die Getauften, wobei aber die Taufe nur das öffentliche Zeugnis der Gnade ist und ein Pflichtzeichen, sie aber nicht verleihen kann. Auch Zwingli hat wie Luther die Selbständigkeit des Staats gegenüber der Kirche anerkannt; in seinem Gebiet ist Zwang berechtigt, in der Kirche nicht, weil die Geist-

lichen nur Auskünder des Wortes sind. Wie Luther lässt er aber doch den Staat für die christlichen Interessen sorgen.

§ 44. Calvin[102]) nimmt im wesentlichen denselben Standpunkt wie Zwingli ein, der Christ weiss sich zum aktiven Organ der Vorsehung erwählt. Nur betont Calvin die Erhabenheit Gottes, seine Ehre noch mehr als Zwingli, und die historische Vermittlung des Heils, besonders mit bezug auf die Versöhnung der Schuld, und ebenso die Auktorität der Schrift tritt stärker hervor. Auch nach ihm ruht die Religion auf dem dem Menschen natürlichen Glauben an Gott, wie denn auch die Zweckmässigkeit der Natur, der Bau unseres Leibes, unser Erkenntnisvermögen und sittliches Bewusstsein Gott bezeugen. Aus seinen Werken sollen wir Gott erkennen; an diese natürliche Erkenntnis muss die Offenbarung angeknüpft werden. Die vollkommene Einheit mit Gott ist durch den heiligen Geist gegeben. Gott ist allein genügender Zeuge von sich. Die Schrift ist zwar Gottes lebendiges Wort, aber der wahre Glaube ist nur der, den Gott in den Herzen besiegelt. Wenn auch von Calvin die Sündenvergebung und Christi Sühne stärker betont wird, so ist doch in der Rechtfertigung die Heiligung prinzipiell enthalten. Gott rechtfertigt uns deshalb, um uns zugleich durch die Heiligung seines Geistes zur wahren Gerechtigkeit zu bringen, oder wie er in Anlehnung an Luther sagt: uns wird die Gerechtigkeit Christi zugleich zugerechnet und verliehen. Die Rechtfertigung ist aber doch wieder nur die Form, unter der sich bei dem Vorhandensein der Sünde die Erwählung realisiert. Der Glaube ist doch zuletzt die Gewissheit, von Gott zu guten Werken erwählt zu sein. Die Berufung, die Rechtfertigung sind nur die Symbole der Erwählung. Die spezielle Berufung, die er von der allgemeinen Berufung unterscheidet, ist die innere Bezeugung des Geistes, die das Resultat der Erwählung ist. So vollzieht sich die Erwählung durch historische Heilvermittlungen; keiner wird erwählt, der nicht durch die Predigt berufen ist. Gottes Wille ist ein geordneter und die historischen Heilsver-

---

[102]) Henry, Leben Calvins, 3 Bde. 1835—44. Stählin, 2 Bde. 63. Kampschulte C., 2 Bde. 69. Schweizer Zentraldogmen I, 150 f. Scheibe, Cs. Prädestlehre 97. Lobstein, Ethik Cs. 77. M. Schulze, das Jenseitschristentum. Cs. 1902. Dilthey, Archiv VI, 528 f. Preuss. Jahrb. 94. Corpus Reformat. XXIX ff. Besonders s. institutio relig. christ.

mittlungen, durch welche die Erwählung sich realisiert, sind ebenfalls mitbestimmt. Er will aber doch, dass zugleich die innere Heilsgewissheit den Erwählten zuteil werde, die innere Versiegelung. Je mehr er nun die Heilsgewissheit betont, um so mehr werden für ihn die Sakramente zu Zeichen der Gnade, aber nicht zu Trägern der Gnade. Weder von der Taufe, noch irgend anderen Zutaten hängt die Wirksamkeit des Bundes ab. Nur nachher kommt das Sakrament wie ein Siegel hinzu, nicht als ob es der promissio (dem Heilsversprechen) Gottes erst die Wirksamkeit gäbe, sondern nur um für uns sie zu bestätigen. Die Taufe ist das dauernde Zeichen des göttlichen Bundes. Im Abendmahl teilt sich Christus zwar dem Glauben virtuell mit, während sein Leib im Himmel ist. Das Sakrament übt uns im Gedächtnis an Christus und in der gegenseitigen Liebe. Die Sakramente sind Vergewisserungsmittel. Aber ohne den heiligen Geist wirken sie nichts. Darum mahnt er doch wieder, es solle unser Vertrauen nicht bei den Sakramenten hängen bleiben; wir sollen vielmehr alles beiseite lassen und uns zum Urheber der Sakramente und aller Dinge erheben. Auch für Calvin ist Gott nicht in den einzelnen Objekten, Geistiges und Leibliches darf nicht vermischt werden, nur bei Gelegenheit der sakramentlichen Feier teilt sich Christus mit für den Glauben. Ja er spricht sich gelegentlich dahin aus, dass Gott auch ohne die Predigt durch innere Erleuchtung des Geistes mit seiner Erkenntnis viele beschenkt, was an Gedanken der Täufer erinnert, die ihm durch Butzer nahegelegt waren. Die Prädestination ist ihm das Prinzip für die individuelle Selbständigkeit der Person, was schon bei Gottschalk der Fall war, im Gegensatz zur Abhängigkeit von der Vermittlung der Kirche. Alles Aeussere ist nur die Art der Deklaration, der Erwählung. Calvin ist trotzdem nicht völlig über die Differenz zwischen dem mystischen und dem historischen Glauben hinausgekommen, zwischen dem Glauben als unmittelbarem Erwählungsbewusstsein und dem Glauben an Christi historische Versöhnung, zwischen dem eigenen Erfahrungsglauben und dem auktoritativen Schriftglauben. Er verbindet beides, indem er sagt, wenn Gott durch äussere Mittel beruft, rechtfertigt, verherrlicht, so erklärt er damit nur seinen Erwählungswillen. Auch bei Zwingli und Calvin ist ein einheitlicher Mittelpunkt, das Bewusstsein, zur Erfüllung des göttlichen Willens

erwählt zu sein, das sich in der Rechtfertigung, Zurechnung und Mitteilung der Gerechtigkeit darstellt. Auch hier ist die Synthese des Ethischen und Religiösen gegeben. Aber während bei Luther die Rechtfertigung in den Mittelpunkt tritt, tritt hier die positive Erwählung ins Übergewicht, während Luther mehr eine substanzielle Immanenz Gottes annimmt, die sich auch auf die Immanenz in den Gnadenmitteln, ja in der Natur erstreckt, tritt bei Zwingli und Calvin die Immanenz Gottes rein geistig und virtuell auf in dem die Gewissheit der Erwählung gebenden Geiste und in der belebenden Kraft des Willens, und die Gnadenmittel sind mehr Symbole, die Gottes Willen darstellen, die Natur ist selbständiger. Der Abstand zwischen Gott und der Kreatur macht es möglich, dass der gegebene feste Zusammenhang der Natur mehr beachtet wird, während im Luthertum das Natürliche durch die Immanenz Gottes mehr über sich hinausgehoben wird, eine Differenz, die in den beiderseitigen Christologien und Sakramentslehren sich zeigt.

Der lutherischen wie der schweizerischen Reformation ist gemeinsam die Betonung der Heilsgewissheit, die Synthese des Religiösen und Ethischen in der Heilsgewissheit, in der Rechtfertigung, die Immanenz Gottes, des göttlichen Geistes im Menschen im Gegensatz zu der eingegossenen Gnade, die Einheit der Gnade und Grundgesinnung im Gegensatz zu der katholischen Zersplitterung der sakramentlichen Gnaden und guten Werke, die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und des allgemeinen Priestertums, die Anknüpfung des Ethischen an die natürlichen Grundlagen, die Opposition gegen die doppelte Ethik des Mittelalters. Ferner ist die Anknüpfung an die Urzeit des Christentums beiden gemeinsam, die Verwendung der Schrift als Mittel der Kritik der Gegenwart, aber auch die Anerkennung ihrer göttlichen Auktorität trotz der an ihr geübten Kritik, ferner die Anerkennung auch des alttestamentlichen Dekalogs. Beide stimmen aber auch darin überein, dass sie die Trinitätslehre, Christologie, Versöhnungslehre einfach herübernahmen. Letztere insbesondere musste aber den Erfahrungsglauben wieder in einen Glauben an eine tradierte Lehre verwandeln. Ebenso aber war das Verhältnis der Schrift zu dem Erfahrungsglauben nicht deutlich. Luther hat neben seiner Schriftkritik sich auch wieder auf den Buchstaben der Schrift berufen, um seine halb-

magische Abendmahlslehre (Genuss der Ungläubigen) zu rechtfertigen. Bei Zwingli und Calvin enthält sie den geoffenbarten Willen Gottes, wenn auch das sittliche Bewusstsein auf das Naturgesetz zurückgeführt wird und Calvin die konkreten Gestaltungen des bürgerlichen Lebens nicht von der Schrift abhängig macht und beide den Geist nicht der Schrift immanent denken, sondern dem Menschen, der sie liest. Wenn im sinkenden Mittelalter die Schrift gegen die Kirche ausgespielt wurde, so nahm die Kirche das Recht der Interpretation in Anspruch. Die Reformatoren verwandten die Schrift zur Kritik der Kirchenlehre. Als sie nun aber selbst ihre Lehre in Bekenntnissen fixierten, nahmen sie ohne weiteres an, dass ihre Lehre mit der Schrift übereinstimme, und nun stand die Glaubenserfahrung, das Bekenntnis und die Schrift für sie in einem naiven Einklang, indem sie die Schrift durch Verbesserung der exegetischen Methode zu verstehen hofften, ohne zu merken, dass sie sich tatsächlich doch auch durch die eigene, bekenntnismässig fixierte Ansicht in der Interpretation leiten liessen. Der Konfessionalismus brachte schliesslich eine t a t s ä c h l i c h e Unterordnung der Schrift unter das Bekenntnis, obgleich man die Überordnung derselben f o r m a l festhielt. Endlich aber waren beide auch in der Meinung einig, mit der alten Kirche zusammenzustimmen, da sie die alten Dogmen von der Trinität, Christus und der Versöhnung nicht antasteten, das Apostolikum, das Nicaenum, die Schrift anerkannten. So sahen sie sich als die Vertreter der gereinigten Lehre, als die Vertreter der wahren Kirche an und wurden exklusiv gegen die Dissenters, die sie mit Hilfe der Staatsgewalt ausstiessen, und kamen in konfessionelle Enge, da gerade die Dissenters vielfach universellchristliche Gesichtspunkte vertraten und die Reformatoren da ergänzten, wo diese die Konsequenz ihrer Grundposition nicht zogen. Es ist ihnen nicht gelungen, Auktorität und Freiheit, das voluntaristische und ethisch-mystische Element zu harmonisieren.

Die Differenz der Lutheraner und Reformierten bezog sich darauf, dass bei den ersten der rechtfertigende Glaube, bei den letzten der Erwählungsglaube im Mittelpunkt steht, dass bei den ersten die Gnadenmittel selbst Träger der Gnade sind, bei den letzten nur Zeichen für den Inhalt, den der Glaubende selbst erfährt, dass bei den ersten die Befreiung von Schuld und

Sünde, das negative Moment, bei den letzten das Bewusstsein, zum Tun des göttlichen Willens erwählt zu sein, überwiegt. Daher auch die Streitigkeiten im Luthertum um die Rechtfertigung sich drehen, bei den Reformierten um die Erwählung. Im kirchlichen Luthertum war man mehr geneigt, bei der Rechtfertigung stehen zu bleiben und die guten Werke als Mittel zur Bewahrung in dem Heilsstand anzusehen. Die Reformierten erfuhren durch den Geist Gottes ihre Erwählung für die Ausführung des göttlichen Willens. So wird mit der selbständigen Verantwortlichkeit der Person im Kirchenwesen, wie im weltlichen Gebiet der universalen Gnade, im Staat insbesondere Ernst gemacht; sie stehen dem Humanismus nahe und haben den Zusammenhang mit dem gesamten Kulturleben aufrecht erhalten. Freilich war auch hier die Gnadenwahl nicht im Einklang mit der Wertung der Kultur, da die erste willkürlich, irrational war und in der letzteren die Vernunft herrschen sollte und die natürliche Gesetzmässigkeit. Auch hier ist der Gottesbegriff nicht genügend durchgearbeitet. In dem Gegensatz der Reformierten und Lutheraner offenbarte sich aber der individuelle Charakter des Protestantismus.

2. Die kirchliche Konstituierung des Protestantismus.

a) Die kirchliche Konstituierung des Luthertums.

α. *Melanchthon.*

§ 45. Den ersten Versuch, den lutherischen Glaubensinhalt genauer mit wissenschaftlichen Mitteln zur Darstellung zu bringen, hat Melanchthon[103]) gemacht. Die erste Ausgabe seiner loci hat methodisch, wie in der Auswahl des Stoffs, einen durchaus einheitlichen Charakter. Aus Expositionen des Römerbriefes hervorgegangen und insofern an die Schrift anschliessend, beschreiben sie doch den Glauben als eigne Erfahrung. Melanchthon geht von dem religiös praktischen Interesse aus und bleibt bei dem für den Glauben, für die subjektive Heilserfahrung als Rechtfertigungserfahrung Wichtigen, bei

[103]) Herrlinger, d. theol. Mel. 1879. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Joh. Gerhard u. Mel. 1890. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. VI, 225 f., 347 f., 509 f. Preuss. Jahrb. 1894 S. 44 f. Meine Festrede zur 400jährigen Geburtsfeier Mels. 1897. Ellinger, Melanchthon. 1902.

dem, was sich um diese Erfahrung gruppiert. Demgemäss redet er nicht von den objektiven Dogmen, der Lehre von Gott, von Christo, vom Urstand des Menschen, sondern von dem Zwiespalt des Menschen mit Gott in der Sünde, von der Aufhebung desselben durch die Gnade, von dem Gesetz, das als Naturgesetz das ewig gültige Ideal des Menschen enthält und als geoffenbartes keinen neuen Inhalt gibt, sondern nur das durch die Sünde verdunkelte Bewusstsein aufs neue erhellt und Erkenntnis der Sünde bringt, und von dem Evangelium, das Befreiung von der Schuld, Sündenvergebung gibt und den Menschen im Glauben durch den heiligen Geist der Gottesgemeinschaft gewiss macht, von des Menschen Unfähigkeit und Christi Verdienst, von Rechtfertigung und Glauben, dem Erfolg des Glaubens, der Liebe und Hoffnung, von dem Gegensatz des alten und neuen Menschen, von der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und ihren Zeichen, endlich von den Magistraten. Melanchthon hat methodisch die Dogmatik dadurch vereinfacht, dass er sie auf ihr eigentümliches religiöses Prinzip zurückgeführt hat. Er stellt den Inhalt des Glaubens als gewisse Erfahrung des Subjekts dar und lässt das weg, was nicht mit dem Zentrum in Beziehung steht. Ihm ist es um die Synthese von Religion und Ethik zu tun. Weil der Glaube als hingebendes Vertrauen auf Gott der Natur des Menschen entspricht, so fördert er auch die Entfaltung des sittlichen Lebens, die sich an die natürlichen Grundlagen anzuschliessen hat. In den späteren Ausgaben hat Melanchthon einmal zu zeigen gesucht, dass das, was das Christentum bringe, dem lumen naturale, dem natürlichen Licht entspreche. Insofern das Christentum das Vertrauensverhältnis zu Gott wieder herstellt, ist es die der vernünftigen Natur des Menschen entsprechende Religion, durchaus rational. Der durch das Christentum wieder hergestellte Vorsehungsglaube entspricht dem Naturgesetz. Seine teleologische Weltanschauung lässt die Physik im Menschen enden, Natur und Geschichte führen zu der Anerkennung der Vorsehung, und diesen Vorsehungsglauben zu pflegen, ist ihm die Aufgabe der Theologie. Wie in dem Naturgesetz Gottesverehrung und Gehorsam gegen die sittlichen Gebote Gottes verbunden ist, so werden wir auch deshalb gerechtfertigt, um in dem neuen Leben zu leben, und die Physik und Physiologie steht im engsten

Zusammenhange mit dem Sittlichen, weil das Sittliche überall an die natürlichen Voraussetzungen anzuknüpfen hat. Seine Theologie hat nach seinem berühmten Ausspruch an Camerarius nur den Zweck, das Leben zu bessern. Der Weg freilich, wie dieses rationale Ziel erreicht wird, ist supernatural, die historische Offenbarung in Christus. Hier beschreibt er den leidenden und tuenden Gehorsam Christi, durch den er Gottes Zorn gegen die Sünde versöhnt hat, sodass Gott uns sein Verdienst anrechnen, uns für gerecht erklären und dann seinen Geist mitteilen kann. Das supernaturale Element der Offenbarung, das in der Schrift niedergelegt ist, ist hier also Mittel zum Zweck, zur Wiederherstellung des dem Menschen natürlichen Vorsehungsglaubens. Demgemäss hat Melanchthon auch später seine Lehre von der Sünde insofern modifiziert, als er dem Menschen die natürliche Fähigkeit, sich an die Gnade anzuschliessen, nicht absprach, und gegenüber seinem anfänglichen, von Luther beeinflussten Determinismus die Verantwortlichkeit stärker betonte, eben daher auch den Gerechtfertigten unter dem Beistand des Geistes durch seinen Willen bei der Hervorbringung guter Werke mitwirken liess. Auf Grund der Rechtfertigung sollen wir uns auch frei sittlich betätigen; er hat hier dem Theismus des Erasmus sich wieder angenähert, ohne verdienstliche Werke zu behaupten. Sein Synergismus beschränkt sich auf die Empfänglichkeit des Sünders für die Gnade und die ethische Selbstbetätigung des Gerechtfertigten auf Grund des ihm immanenten Gottesgeistes. Er will eine Verbindung des Geistlichen mit dem Humanen und zweckt auf das Praktische ab. Melanchthon hat eine Kombination des Schriftinhaltes mit der Mystik der Heilserfahrung versucht. Freilich ist es ihm nicht völlig gelungen, den mystischen und den historischen Glauben zu kombinieren, Glaube an die juristisch gefasste Versöhnungslehre, an das historische Verdienst Christi und andererseits unmittelbare Heilsgewissheit, die zugleich mystisch-rational ist, Glaube an die Heilsverkündigung (promissio) und objektive Gerechtsprechung Gottes und dann Geistesmitteilung, Erneuerung (renovatio). Wenn auch nicht in sich völlig einheitlich, so unterscheidet sich doch Melanchthons Standpunkt von der mittelalterlichen Scholastik, welche das Ziel der Gottesgemeinschaft selbst als ein übernatürliches ansah und in der dinglichen Wirk-

samkeit der Sakramente, in einer das natürliche Leben negierenden Ethik, in der Unterwerfung der Person unter das Urteil der Kirche ihren einseitig transzendenten Standpunkt vertrat. Wenn man Melanchthon den Vater der protestantischen Orthodoxie genannt hat, so ist das nicht historisch begründet. Er vertritt alle die Elemente, die später auseinandertreten, das mystische Element persönlicher Erfahrung, das Schriftelement, das supernaturale und das rationale Element, ja in seiner später ausgeführten Gotteslehre die Ansätze zur Spekulation. Ebenso hat er eine Synthese der Religion mit der Ethik vertreten, die erst in unserem Jahrhundert zu voller Blüte kam. Seinen ersten, aus der Erfahrung einheitlich konstruierten Entwurf hat er durch Betrachtungen teils rationaler, teils supernaturaler, biblisch-historischer, teils ethischer Art ergänzt. Melanchthon wollte seiner Glaubenslehre zwar auch kirchlichen Charakter zuschreiben, aber doch nur insofern er Übereinstimmung in dem Wesentlichen, besonders in der Rechtfertigungslehre verlangte, aber im übrigen, wie die verschiedenen Ausgaben seiner loci und noch mehr seine Abänderung der Augustana beweist, der Forschung freie Bahn lassen. Die Kirche ist ihm zwar auch die Gemeinschaft derer, die recht die Sakramente und das Evangelium gebrauchen, in welcher Gott durch das geistliche Amt wirkt, in welcher zwar viele nicht Wiedergeborene, aber über die reine Lehre Übereinstimmende sich befinden. Orthodox ist aber deshalb Melanchthon nicht mehr als die anderen Reformatoren, die sämtlich vom Staat den Schutz der Rechtgläubigkeit verlangten und das Nebeneinanderbestehen verschiedener Konfessionen als etwas Unberechtigtes ansahen. Aber gerade er war am meisten geneigt, Freiheit nicht nur in den Zeremonien, sondern auch in der Lehre zu lassen, falls nur das Prinzip der Rechtfertigung anerkannt würde, die ihm keineswegs bloss eine Lehre war, sondern die Heilsgewissheit als Erfahrung in sich schloss. Ihm schwebte stets eine, die ganze Christenheit umfassende Kirche als Ideal vor, weshalb auch seine Nachgiebigkeit in solchem, was er nicht für wesentlich hielt, nicht als Schwäche, sondern als christliche Weitherzigkeit zu verstehen ist. Melanchthons Geist herrscht nicht in der Orthodoxie, sondern in Calixt (s. u.).

β. *Die Augustana.*

§ 46. Melanchthon hat durch die Abfassung des augsburgischen Bekenntnisses die protestantische Position in einer Ausführlichkeit dargestellt, die kein früheres kirchliches Bekenntnis hatte. Es war ihm dabei aber im wesentlichen nur darum zu tun, den Reichstag über die Stellung der Protestanten aufzuklären, in der ausdrücklich in der Vorrede anerkannten Absicht, womöglich den Zwiespalt zu beseitigen. Es kam ihm nicht in den Sinn, damit die künftige Entwicklung ein für allemal festlegen zu wollen, was er selbst auch durch seine im Interesse der Vereinigung mit den Reformierten und Katholiken in den Ausgaben von 1540 an angebrachten Veränderungen in der Abendmahlslehre und Freiheitslehre bewiesen hat. Indem aber das Bekenntnis, und zwar das unveränderte, von den Epigonen zu einem juristisch bindenden Codex gemacht wurde, ergab sich nun, dass die Schrift tatsächlich nach demselben interpretiert und die Selbständigkeit der Glaubenserfahrung zurückgedrängt wurde. Die protestantische Kirche war nun Bekenntniskirche geworden, die sich auf den Staat stützte. Damit war man aber in demselben verhängnisvollen Fahrwasser wie die alte Kirche, die sich durch Festlegung ihrer Bekenntnisse an einer Prüfung ihrer Resultate gehindert hatte. Nur war der protestantische Standpunkt widerspruchsvoller, weil er die Unfehlbarkeit der Kirche grundsätzlich in Abrede gestellt hatte. Wenn ferner eine Reihe von Dogmen einfach herübergenommen und nur die die Rechtfertigungslehre angehenden umgebildet wurden, so entstand der Schein, als ob es sich nur um die Korrektur einzelner Lehren handle und die prinzipiell neue Position des Protestantismus wurde verwischt, das um so mehr, als man die Dissenters, die auch auf dem Gebiete der übrigen Dogmen eine Remedur versuchen wollten, auf das leidenschaftlichste bekämpfte.

Die Augustana[104]) selbst trägt apologetischen und polemischen Charakter, indem zuerst eine Reihe Glaubensartikel mit dem Anspruch auf kirchliche Geltung und dann Missbräuche erwähnt werden. Die Gotteslehre, Christologie, Lehre von Christi

---

[104]) Tschackert, Die unveränderte A. C. 1901. Karl Müller, Die Symbole d. Luthertums, Preuss. Jahrb. Bd. 63, S. 121—148. Plitt, Einleitung in d. A. 1868. D. Apologie d. A. 1873. Kolde, d. A. C. 1896.

Werk wird traditionell herübergenommen. Christus ist das Opfer (hostia) nicht bloss für die Erbsünde, sondern auch für aktuelle Sünden. Die Erbsünde wird als falsche Grundrichtung, die wirkliche Sünde sei, bezeichnet. Der justitia civilis wird Art. XVIII, IX noch eine Stelle gelassen und der Sündenfall auf den freien Willen und doch zugleich auf einen Mangel der göttlichen Hilfe zurückgeführt. Die Rechtfertigung wird als juristische Zurechnung des Glaubens an das historische Verdienst Christi angesehen (Art. IV); bei dieser Isolierung wird der Zusammenhang mit der sittlichen Erneuerung nicht deutlich. Nach der Variata (Art. VI und XX) ist das erste das gerecht erklärt werden und dann erst gefallen Gott die guten Werke, die als verdienstlich bezeichnet werden auf Grund davon, dass die Person für gerecht erklärt ist und ihr Gehorsam nun als Gerechtigkeit gerechnet wird und Belohnungen verdient. Nimmt man die Apologie zur Ergänzung, so wird Rechtfertigen (Apol. ed. Müller S. 108) in dem Sinne gebraucht: aus Ungerechten Gerechte werden oder wiedergeboren werden, also Sündenvergebung und Prinzip der Heiligung zusammengenommen. Aus der Augustana für sich wird ferner nicht deutlich, ob nicht die Kirche mehr Gnadenmittelinstitut ist, da gleich nach der Rechtfertigung (Art.V) das Amt am göttlichen Wort erwähnt und die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens mit Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bezeichnet wird, die Sakramente auch für heilsnotwendig gelten, da ohne Taufe der Mensch verloren ist (Art. II), im Abendmahl Leib und Blut den Geniessenden ausgeteilt werden (nach der Variata angeboten werden, exhibeantur), in der Busse Privatkonfession, wenn auch ohne Aufzählung der einzelnen Sünden, verlangt und kirchliche Absolution erteilt wird. Das übrige ist polemisch gegen Rom in bezug auf Heiligenkult, Kelchentziehung, Priesterweihe, die übrigens in der Apologie auch als Sakrament zugelassen wird, Messe, Speisen, Mönchsgelübde und Kirchenmacht, und enthält die neue Ethik, besonders auch das Verhältnis zum Staat. Es werden in der Augustana mehr einzelne Artikel aneinandergereiht und die einheitliche Grundposition der Freiheit eines Christenmenschen dadurch verwischt, wie es schwer zu vermeiden ist, wenn man eine Reihe Bekenntnisartikel kurz formuliert aneinanderreiht. Historischer, juristisch zugerechneter Glaube an Christi Ver-

dienst und mystischer Glaube als Heilgewissheit sind auch hier nicht geeint und die Sakramente weit mehr betont, als es das sola fide, Rechtfertigung, nur aus dem Glauben verträgt, die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und die Kirche als Sakramentsanstalt mit Gnadenmittelamt nicht klar in Verhältnis gesetzt. Ja es scheint, als ob zum Glauben auch noch der Glaube an die Wirksamkeit der Sakramente unerlässlich sei. Die Heilsgewissheit erscheint so ziemlich schwankend, weil noch besonderer Heilsgarantien bedürftig. Auch ist das beständige damnant, improbant secus docentes, das er nur in dem Art. X der Variata (Abendmahl) weggelassen hat, das Verurteilen anders Lehrender, nicht der Toleranz entsprechend, die man hier für den eigenen Standpunkt forderte.

γ. *Die an die Augustana anschliessenden Lehrstreitigkeiten.*

§ 47. Die Streitigkeiten[105]), die die lutherische Kirche zwischen 1530 und 1580 bewegten, drehen sich um die Rechtfertigung, ihre subjektiven Voraussetzungen und Folgen, abgesehen von dem von aussen hereingetragenen adiaphoristischen Streit und dem Streit mit den Reformierten um Abendmahl, Christologie und Prädestination. Neben dem flacianischen Streite um die Sünde und dem synergistischen um die Freiheit, sowie dem antinomistischen über die Bedeutung des Gesetzes tritt der osiandristische Streit über die Rechtfertigung und der majoristische über die Notwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit hervor.

Nach der Ansicht Luthers und Melanchthons anfänglicher Meinung war der Mensch gänzlich unfähig zum Guten, in seiner Grundrichtung verdorben unter der Herrschaft der Affekte, ohne Gnade unfähig, Gott sich zuzuwenden, wenn er auch im Gebiet der bürgerlichen Gerechtigkeit noch frei sein sollte. Dabei blieb aber der Anknüpfungspunkt für die Gnade noch im Dunkel. Flacius ging vollends an die manichäische Grenze, wenn er die Behauptung aufstellte, die Sünde habe die Substanz des Menschen angegriffen, der Mensch sei Spiegel und Ebenbild Satans geworden; er habe die ihm eigentümliche Form verloren,

---

[105]) Fr. H. R. Frank, Theol. d. Concordienformel, 4 Bd. 1858—65. Preger, Flacius 1859, 61. Möller, Andreas Osiander, 1870. Planck, Geschichte der Entstehung, Veränderungen und Bildung unseres protest. Lehrbegriffs, 6 Bde. 1791—1800. J. A. Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 330 f.

die Heiligkeit. Es müsse ihm ein neuer Wille geschenkt werden. Dem gegenüber suchten die anderen nach einem Anknüpfungspunkt für die Gnade. Pfäffinger wollte der Freiheit so viel Raum lassen, wie wenn jemand bei der Bezahlung einer grossen Schuld einen Pfennig zahle. Strigel wollte nur zugeben, dass die Erbsünde den Willen lähme, aber nicht aufhebe; die Erbsünde sei accidens am Menschen; seine Aufnahmefähigkeit sei nicht passiv, sondern eine Art der Betätigung. Bei der absoluten Leugnung der Freiheit könne man auch dem Menschen keine Schuld für seine Verwerfung beimessen. Während man hier den ethisch-religiösen Gegensatz mit metaphysischen Kategorien von Substanz und Akzidenz ausdrückte, nahm Melanchthon mit seinem Synergismus eine überlegene Stellung ein, sofern er eine Fähigkeit, die Gnade aufzunehmen, anerkannte und neben dem Wort und Geiste Gottes als die dritte empfangende Heilsursache den freien Willen annahm. Damit hatte er einen Anknüpfungspunkt in der Empfänglichkeit, ohne irgendwie verdienstliche Werke anzuerkennen. Der Wille ist nur empfangendes Organ, (ὄργανον ληπτικόν.) Freilich ist diese Zustimmung des Willens ein Vertrauensakt gegen Gottes promissio, sein Versprechen, uns zu retten, wenn wir das historische Verdienst Christi glauben; ja diese Annahme der historischen Verkündigung ist ein Akt vertrauensvollen Auktoritätsglaubens. In diesem Streite kam man über metaphysische Kategorien für ethische Fragen oder über eine auktoritative Stellung zu der äusserlich angebotenen Gnade nicht hinaus, und indem alle annahmen, dass die Erbsünde mit Erbschuld verbunden sei, die uns zum ewigen Verderben angerechnet werde, kamen auch noch juristische Kategorien in Betracht.

Auch über die Frage stritt man, ob das Gesetz für den Christen notwendig sei. Agricola verwies das Gesetz auf das Rathaus, weil er auch die Busse von Christus ableiten wollte, während Musculus das Gesetz für die Gläubigen für überflüssig erklärte. Melanchthon — und ihm stimmte Luther zu — erklärte das Gesetz für notwendig, teils zur Erkenntnis der Sünde, um die Busse vorzubereiten, teils für die Gläubigen, weil es unserem, durch die Sünde verdunkelten Bewusstsein den in dem Naturgesetz enthaltenen Willen Gottes klar macht. Dabei hat er im Alten und Neuen Testamente Gesetz und Verheissung

gefunden und den Dekalog mit dem Naturgesetz für identisch erklärt, also von Entwicklungsstufen keine Ahnung. Auch bei dieser Frage kam es zunächst darauf an, wie der Mensch zur Sündenvergebung kommen könne, und Melanchthon antwortete: durch das Gesetz, das die Sünden zum Bewusstsein bringt.

Ebenso aber entstand Streit über die Rechtfertigung selbst. Die einen fassen die Rechtfertigung als juristische Zurechnung des historischen Verdienstes Christi. Melanchthon begründete die Rechtfertigung auf die Versöhnung, auf Christi tuenden Gehorsam und sein freiwilliges Leiden, sein stellvertretendes Strafleiden, durch das er Gott versöhnt hat. Die Verheissung bietet uns nun die unverdiente Gnade (gratuita gratia) an, die in Christi Verdienst begründet ist. Beide Formen des Gehorsams Christi werden uns zugerechnet, wenn wir im Glauben dieses objektive Verdienst Christi uns aneignen. Flacius stimmte hierin Melanchthon zu, ebenso Strigel, während nach Parsimonius Christus den tuenden Gehorsam schuldete und nur der freiwillig geleistete leidende Gehorsam die vom Gesetz geforderte Genugtuung für die Strafe enthielt, und Stancarus skotistisch betonte, dass Christus nach seiner menschlichen Seite den Gehorsam für die Menschen geleistet und durch sein Leiden den Fluch des Gesetzes, den göttlichen Zorn besänftigt habe. Andreas Osiander[106]) leugnet zwar nicht, dass vor 1500 Jahren die Versöhnung geschehen sei; aber er sieht hierin nur das Mittel für die von Anfang an von Gott beabsichtigte Gerechtmachung und findet die Theorie der juristischen Zurechnung frostiger als Eis. Von vorneherein ist der Mensch als Gottes Ebenbild dazu bestimmt, dass Gottes Gerechtigkeit und Güte in ihm wohnen soll. Deshalb ist Gott in menschlicher Gestalt erschienen, damit durch Vermittlung der Menschheit die Gottheit in uns komme. Christi essentielle Gerechtigkeit wohnt uns inne; damit ist das göttliche Ebenbild in uns hergestellt; nicht auf die Zurechnung der Gerechtigkeit, sondern auf die Gerechtmachung kommt es an, nicht durch Werke, sondern durch die uns einwohnende essentielle Gerechtigkeit Christi, nicht durch eine übernatürliche, eingegossene Gnade, sondern durch die Einwohnung Christi, die das natürliche Ebendbild vollendet.

---

[106]) Von dem einigen Mittler Jes. Chr. und Rechtfertigung d. Glaubens 1551.

Hiermit verschwindet die Sünde wie ein Tropfen im Meer. Wenn Flacius auf das Tun Christi der bloss essentiellen Gerechtigkeit gegenüber hinwies, so war darin so viel richtig, dass Osiander das Ethische zu sehr nur als ein Sein, nicht als Aktivität auffasste. Wie in der Sündenlehre teils metaphysische, teils juristische Kategorien angewendet waren, so vertrat die melanchthonische Schule einseitig den juristischen Standpunkt, Osiander einen überwiegend metaphysischen Standpunkt auch in der Rechtfertigungslehre. Die einen betonten das historische Werk, Osiander die ewige Seite der essentiellen Gerechtigkeit Christi, die einen mehr historischen, Osiander mehr mystischen Glauben, die einen mehr die Sündenvergebung, die negative Seite, Osiander mehr die positive Seite der Gerechtmachung. Nur muss man von Melanchthon zugeben, dass für ihn die Rechtfertigung nach seiner späteren Auffassung nur als Zurechnung des Verdienstes Christi betont wurde, damit wir auf Grund derselben sittlich werden. Sie ist ihm nur das Mittel für die Umwandlung, da wir nur als von der Schuld Befreite fröhlich Gottes Willen tun können.

Auch über das Verhältnis der guten Werke zur Seligkeit entstand ein lebhafter Streit. Das Interesse, das man hatte, war die Heilsgewissheit, die nicht von der Heiligung und den guten Werken abhängen sollte. So meinte Flacius, dass wenn das Heil aus dem Glauben hervorgehe, die guten Werke nichts mehr zur Seligkeit beitragen könnten, da man ja im Glauben die zugerechnete Gerechtigkeit besitze. Amsdorf[107]) meinte, dass das Vertrauen auf gute Werke geradezu schädlich sei und man deshalb bei der angerechneten Gerechtigkeit bleiben solle. Auf der anderen Seite stand die melanchthonische Schule; Major erklärte die guten Werke zur Seligkeit notwendig, wenn auch nicht zur Rechtfertigung; Menius[108]) hielt sie zur Erhaltung des Glaubens für notwendig, wenn man auch nicht auf sie trauen solle; nicht für die Rechtfertigung, aber für die Erneuerung sind sie notwendig, ohne die es keine Seligkeit gibt. Melanchthon, der die Rechtfertigung nur als Mittel ansah, bei Gott in Gnaden zu sein, und dem es nur um die Gewissheit der Sündenver-

---

[107]) Dass die propositio, gute Werke sind zur Seligkeit schädlich, eine rechte wahre christl. propositio sei. 1559.
[108]) Schmidt Justus Menius. 1867.

gebung zu tun war, damit man auf Grund hiervon das Gesetz erfüllen könne, verlangt selbstverständlich die Betätigung in guten Werken, da dies der unserer Natur entsprechende Zustand ist, für den die Rechtfertigung nur das Mittel ist.

Was Luther in der Freiheit eines Christenmenschen als unteilbare Einheit hatte erfassen wollen, die Erfahrung der Sündenvergebung und unsere Erneuerung, das trat in der Rechtfertigungslehre für die Reflexion auseinander, indem die einen bei der Sündenvergebung auf Grund zugerechneter Gerechtigkeit stehen blieben, die anderen die positive Gerechtmachung prinzipiell mit der Rechtfertigung verbanden. Eben hieraus ergab sich auch der Streit darüber, ob mit der Sündenvergebung, der Gerechterklärung das Heil gegeben sei, oder ob der für gerecht Erklärte, um selig zu werden, sich in guten Werken bewähren müsse. Eine solche Frage wäre für die Reformierten unmöglich gewesen, da nach ihnen der Mensch sich von Gott erwählt weiss, um Gottes Willen zu tun. Man sieht hieran die Einseitigkeit des lutherischen Standpunktes, der die Rechtfertigung zum Mittelpunkt des Christentums macht. Dass Luther selbst hieran beteiligt ist, ist oben S. 208 f., 216 f. bemerkt worden. Es fehlten überhaupt bei der feineren Ausbildung der Lehre die geeigneten Kategorien, um diese Streitfragen zu lösen, da man mit metaphysischen und juristischen statt mit ethischen Kategorien arbeitete.

Weitere Streitpunkte betrafen die Christologie, die Prädestinations- und die Abendmahlslehre. Obgleich Luther anfangs die Menschheit Christi stärker betont hatte, hatte er sie im Abendmahlsstreit gegen die Vergottung der Menschheit zurückgestellt und mit Okkam die Ubiquität, das Überallseinkönnen des Leibes Christi betont, während die Reformierten dabei stehen blieben, dass die menschliche Natur keine metaphysischen Prädikate der Gottheit erhalte. Der Schwabe Brenz[109]) steigerte die Erhöhung der Menschheit vom Moment der Einigung mit der Gottheit. Im Mutterleib sollte Christus allwissend, am Kreuz zugleich in Athen sein, und nur durch einen Verzicht der Menschheit sollte ihr Leiden möglich geworden sein. Chem-

---

[109]) De personali unione duarum naturarum in Christo 1561. De majestate dom. J. Christi et de vera praesentia 1562.

nitz[110]) nahm zwar den reformierten Grundsatz an, dass die menschliche Natur die göttliche nicht aufnehmen könne, wollte auch, dass jedesmal die Vereinigung soweit stattgefunden habe, als es die jedesmalige Stufe der menschlichen Entwicklung gestattete, während der Logos unverändert blieb, aber im Stande der Erhöhung hat eine über-, ja widernatürliche Einigung stattgefunden, durch die der Menschheit gottähnliche Prädikate, wie besonders die multipraesentia, Anwesenheit zugleich an vielen Orten zukommt. In der Abendmahlslehre betonten die Lutheraner die Gegenwart von Leib und Blut unter den Zeichen von Brot und Wein, und den Genuss der Ungläubigen, den die Reformierten bestritten, da nur für den Glauben Christus gegenwärtig sein sollte, was Melanchthon durch die Veränderung des Artikel X der Augustana anerkannte. Obgleich in der Prädestinationslehre Luther mit den Reformierten zusammenstimmte, wurde doch von Melanchthon die Freiheit der Aufnahme der Gnade, der Verheissung behauptet und damit die doppelte Prädestination in Frage gestellt, vielmehr von der Entscheidung des einzelnen sein Heil mit abhängig gemacht, womit auch der Universalismus der Gnade gewahrt werden sollte.

δ. Die Konkordienformel als die Grundlage der lutherischen Orthodoxie.

§ 48. In all diesen Fragen suchte die Konkordienformel[111]) eine Entscheidung zu geben, teils um die Lutheraner zu sammeln, teils um den Unterschied von den Reformierten zu markieren. Sie hat die Grundlage für die lutherische Orthodoxie geschaffen. Einmal machte sie den juristischen Standpunkt für die Lehre geltend, indem sie allein zu gelten beanspruchte; sie stellte zwar die Schrift zur Norm und zum Richter der Lehre auf, forderte aber doch zugleich, dass ihre Lehre, also ihre Schriftinterpretation für alle Zeiten gelten sollte. Sie kennzeichnet dadurch ihren Standpunkt selbst als völlig auktoritativ und epigon, sofern sie nur die Augustana invariata interpretieren wollte, was an Vorgänge auf nachnicänischen Konzilien erinnert (vgl. o. S. 100). Die Orthodoxie ging in ihren

---

[110]) De duabus naturis in Christo de hypostatica earum unione etc. 1570.

[111]) Frank, Theol. d. Cf. 4. Bd. 1858—65. Heppe, d. Entstehung und Fortbildung d. Luthertums u. d. kirchl. Bekenntnisschr. desselben 1548—76. 1863.

Bahnen, sofern auch sie sich auf die Schrift zu gründen behauptete, die Beweisstellen (dicta probantia) aber der lutherischen Tradition gemäss auslegte. Die Immanenz Gottes im Inneren, das Zeugnis des heiligen Geistes in der Seele trat zurück gegen das Zeugnis des Geistes in der Schrift, die man auktoritativ interpretierte, sodass tatsächlich die lutherische Kirche selbst zu einer unfehlbaren Lehrkirche zu werden drohte. Die Freiheit eines Christenmenschen wurde aufs neue unter die supernaturale Offenbarung gebeugt. Inhaltlich stellt die Konkordienformel in bezug auf Erbsünde und Freiheit fest, dass der Mensch wie ein Stumpf und Stein sei, Eigentum Satans; wenn auch seine geistige Substanz nur per accidens verdorben sei, so habe doch der Mensch Abneigung gegen die Gnade. Ein Fünkchen soll ihm aber doch geblieben sein, eine passive Empfänglichkeit, die Möglichkeit, Widerstand der Gnade zu leisten, ja vermöge der bürgerlichen Gerechtigkeit die Möglichkeit, sich für das äussere Anhören des Worts zu entscheiden. Kurz, für den Widerstand sind wir verantwortlich, für die Umwandlung können wir nichts, die Gott in der Form des Willens vollzieht, indem er aus Nichtwollenden Wollende macht und in dem Bekehrten eine alacritas animi, eine Frische des Geistes durch Einwohnung des heiligen Geistes erzeugt, die ihn zum Mitwirken bei den guten Werken befähigt. Auf diese Weise wird er wieder zu dem vollkommenen Urstand hergestellt, wo er eine miterschaffene Heiligkeit und Gerechtigkeit besass. Die Unebenheit, dass der gefallene Mensch für die Ablehnung der Gnade verantwortlich sei, aber für sein Heil positiv nichts tun könne, suchte dann die Orthodoxie dadurch zu heben, dass sie mittels des Sakraments der Taufe zunächst die mit der Erbsünde gesetzte Unfreiheit durch „unwiderstehliche Bewegungen" der Seele so weit gehoben sah, dass der Mensch frei für oder wider die Gnade sich entscheiden könne. So erhält er einen befreiten freien Willen, und wenn er sich für die Gnade entscheidet, so wird er gerechtfertigt und erfährt dann die Einheit mit Gott, aus der gute Werke hervorgehen. In bezug auf die Rechtfertigung sagt die Konkordienformel, dass der ganze Christus nach der göttlichen und menschlichen Seite durch seinen leidenden und tuenden Gehorsam für uns genug getan habe. Sein Verdienst ist überschüssig, weil er über dem Gesetz stand und nicht nötig hatte, es zu

erfüllen; so kann uns sein Gehorsam angerechnet werden, und wenn wir hieran glauben, so wird uns der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet. An die Rechtfertigung schliesst sich die Einwohnung des Geistes und die Erneuerung, aus der gute Werke hervorgehen. Wenn hier auch die Rechtfertigung als Sündenvergebung objektiv durch den Glauben an Christi Verdienst sichergestellt werden soll, wir uns nicht auf unsere mangelhafte eigene, sondern die zugerechnete Gerechtigkeit verlassen sollen, so wird doch der Übergang zu den Werken erschwert. Die objektive, von Anselm übernommene Versöhnungslehre, die Christus sogar ausserhalb des Gesetzes stellt, erfordert einen objektiv-historischen Glauben, auf den erst der mystische Glaube folgen soll, die Einwohnung des Geistes. Wie lose die Ethik hier im Grunde mit dem Glauben verbunden ist, sieht man daraus, dass sie für die Seligkeit die Werke nicht für nötig hält, wenn auch aus ihnen der Heilsstand erkannt werden kann und der Grad der Seligkeit von ihnen abhängig ist, sie der Erhaltung des Glaubens dienen. Um zu wissen, was man zu tun hat, dazu bedarf es des Gesetzes, das auch die Gläubigen noch belehrt, wenn auch nicht das alttestamentliche Gesetz für sich, sondern das von Christus ausgelegte Gesetz. Neben der Belehrung soll auch das Gesetz noch wirken mit Drohung von Strafen, soweit noch die Sünde reicht. Dass es zur Busse notwendig ist, versteht sich von selbst. Neben diesem usus didacticus und elenchticus hat es noch Bedeutung für den Staat (usus politicus). Auch hier ist der Christ nicht frei, sondern teils noch durch Furcht bestimmt, teils von der Auktorität des äusseren Gesetzes abhängig, wie sein Glaube nur Vertrauen auf eine historische Tatsache ist, die auktoritativ mitgeteilt ist. Die mystische Einwohnung des Geistes, aus der ein freier, sittlicher Trieb hervorgeht, passt nicht zu diesem Supranaturalismus. Die Orthodoxie hat noch weniger den zentralen Einheitspunkt festgehalten, ihn vielmehr in eine Heilsordnung auseinandergezogen. Der Glaube wurde hier noch mehr Glaube an eine Reihe von Lehren, an die Schrift, an die Bekenntnisse, während die eigene Heilserfahrung zurücktrat, wenn auch nicht aufgegeben wurde. Wie es der Konkordienformel nicht gelang, die Einheit Gottes und des Menschen auf die Immanenz Gottes im Menschen zu gründen, sondern der Glaube an Christi Verdienst zugleich einen übervernünftigen Zug

annahm, so ist auch in der Christologie die Einheit Gottes und des Menschen nicht voll erreicht. Das eine Mal ist eine übernatürliche, ja widernatürliche Einheit beider Naturen da, dann aber soll doch wieder die menschliche Natur die göttliche aufnehmen können, und die Eigenschaften jeder Natur können wegen der Einheit der Person von dem ganzen Christus ausgesagt werden, auch Christi Aufgabe bezieht sich wegen der Einheit der Person auf beide Naturen, ja es können sogar göttliche Prädikate von der menschlichen Natur ausgesagt werden, und wenn auch erst in seiner Erhöhung die gegenseitige Mitteilung der Eigenschaften vollkommen ist, so war doch Christus auch als Mensch von Anfang im verborgenen Besitz göttlicher Eigenschaften, ohne dass er davon vollen Gebrauch machte. Im Stande der Niedrigkeit war die Majestät geheim (occultata et quasi dissimulata), sodass er Fortschritte machen konnte. Hieran schloss sich der Streit zwischen den Tübinger Kryptikern (Thumm, Lukas Osiander), die einen geheimen Gebrauch dieser Eigenschaften annahmen, während die Giessener Kenotiker (Menzer, Feuerborn) meinten, Christus habe sich nach der menschlichen Seite im Stande der Erniedrigung des Gebrauchs der göttlichen Eigenschaften enthalten. Die Orthodoxie nahm im wesentlichen die Christologie der Konkordienformel auf, bemühte sich aber, den Schein der Vermischung beider Naturen zu vermeiden. Die Menschheit Christi hat an den göttlichen Eigenschaften Teil, insofern die Gottheit durch die Menschheit hindurch von ihnen Gebrauch macht. Seit der Vereinigung ist nach Hollaz die menschliche Natur im Besitz der Majestät, macht aber erst im Stande der Erhöhung Gebrauch davon. Im ganzen ist die Christologie durch diese Lehre wenig gefördert worden. Man wandte auch hier metaphysische Kategorien an, und der ganze Streit mit den Reformierten drehte sich im wesentlichen um das genus majestaticum, d. h. darum, ob göttliche metaphysische Prädikate auch der Menschheit Christi zugeschrieben werden könnten, was die Reformierten leugneten. Die lutherische Christologie neigt dazu, die Menschheit in die Gottheit metaphysisch zu verflüchtigen. Selbst ein Blutstropfen Christi sollte wegen der Einheit mit der Gottheit von unendlichem Wert sein, was nach mittelalterlichem Vorbild (vgl. o. S. 195) auf die Versöhnungslehre angewendet wurde. Die Christologie der Kon-

kordienformel entsprach der Abendmahlslehre, in welcher der Genuss des Leibes und Blutes Christi mit dem Munde, auch seitens der Ungläubigen, behauptet wurde und der menschliche Leib als vergottet an der Ubiquität teilhat. Auf himmlische, übernatürliche Weise findet dieser Genuss statt. Der Glaube wird in diesen Lehren zu einem Glauben an das Mysterium, das man selbst erst dogmatisch gebildet hat.

Endlich in der Prädestinationslehre verfolgt die Eintrachtsformel das Interesse, den Universalismus der Gnade mit der Alleinwirksamkeit derselben bei der Bekehrung und mit der Verwerfung der Ungläubigen zu kombinieren. Des Menschen Schuld ist es, wenn er der Gnade widersteht und Gottes Vorherwissen ist nicht der Grund des Bösen, aber er hat beschlossen, die nicht glauben, zu verstocken und straft Sünde mit Sünde. Dagegen ist nicht in uns der Grund des Heils, sondern in Gottes Tätigkeit und Gott erwählt die Gläubigen. Gottes Gnade soll also universell sein, sofern der Widerstand der Ungläubigen an ihrer Verwerfung schuld ist. Nur fragt sich, warum die Gnade diesen nicht überwindet, da von Natur alle widerstehen und Gott den Glauben selbst hervorbringt. Die Realisierung der Erwählung soll an die Gnadenmittel gebunden sein, auf die man sich verlassen könne. Und doch behauptet die Konkordienformel den Genuss der Ungläubigen im Abendmahl. Klarer ist der Standpunkt der Orthodoxie, denn da Gott durch die Taufe zuerst den freien Willen herstellt, kann er nun allen die Gnade anbieten und nach dem vorhergesehenen Freiheitsgebrauch sie erwählen oder nicht. Nur wurde hier der Universalismus dadurch gefährdet, dass nicht bei allen die Wahlfreiheit hergestellt wird, weil nicht alle getauft werden. Die einen sagten, von diesen habe Gott vorhergesehen, dass sie doch nicht glauben würden; andere wollten ihnen die Höllenstrafen erlassen. Petersen dagegen erneuerte im Interesse des Universalismus die Apokatastasis.

ε. *Die lutherische Orthodoxie.*

§ 49. Die Orthodoxie[112]) des Luthertums basiert im wesent-

[112]) Gass, Gesch. d. prot. Dogmatik 1867. Heppe, Dogmatik d. deutschen Protest. im 16. Jahrh. 1857. Frank, Geschichte d. prot. Theol. 1862/65. Tholuck. Geist d. luther. Theol. Wittenbergs im 17. Jahrhundert, 1852. D. kirchliche Leben im 17. Jahrh. 1853/54.

lichen auf der Konkordienformel, deren Lehren sie an einigen Punkten noch weiter ausgestaltet hat. Sie stellt, wie die mittelalterliche Scholastik, die im wesentlichen feststehenden Dogmen zusammen. Wenn in der Lehre der Konkordienformel der Offenbarungscharakter des Christentums, die objektive Heilsgarantie in Wort und Sakrament, das objektive Werk Christi, die Bezeugung durch die richtig, d. h. bekenntnismässig ausgelegte Schrift, die Aneignung des objektiven Heils durch den Glauben betont wurde, so geschah das erst recht in der Orthodoxie. Mit der Konkordienformel gründet sie sich auf die Schrift, die das einzige Fundament der Lehre sein soll. Die Schrift versuchte man gänzlich auf sich selbst zu stellen. Der Glaube an ihre Göttlichkeit gründet sich nicht auf das Zeugnis der Kirche, sondern auf das Zeugnis des Geistes, auf ihre innere Wirkungskraft. Zu dem Zweck wird die Schrift für inspiriert erklärt, sodass die heiligen Schriftsteller nur die Schreibrohre des heiligen Geistes waren; sie ist reines Produkt Gottes; ja man kann sie kaum den Kreaturen zuschreiben; sie ist auch ausserhalb des Gebrauchs heilskräftig; mit ihr ist der heilige Geist auf mystische Weise geeint, wie ausdrücklich Calov gegen Rathmann behauptete, der neben der Schrift, nicht in ihr selbst, den heiligen Geist wirksam dachte. Man schrieb ihr als Prädikate zu: die Deutlichkeit (perspicuitas), die Fähigkeit, sich selbst zu interpretieren, indem aus den klaren Stellen die dunkleren zu interpretieren seien. Man machte sie zu Norm und Richter in Glaubenssachen und hielt sich im dogmatischen Interesse an einzelne Beweisstellen. Sie sollte vollständig für das zum Heil Notwendige genügen (sufficientia). Aber ebenso sollte sie wirkungskräftig sein durch den in ihr wirkenden heiligen Geist. Allein tatsächlich interpretierte man sie gemäss dem lutherischen Bekenntnis, ja man gab zu, dass man sie nach dem Apostolikum als der regula fidei zu interpretieren habe, und Calov wie Hollaz schreiben selbst den symbolischen Büchern eine vermittelte Inspiration zu. Von hier aus wurde auch das Amt wieder als Gnadenmittelamt hervorgehoben und man näherte sich der Unfehlbarkeit der Kirche, welche in der reinen Lehre und der Sakramentsverwaltung die Heilsgarantien besass, was sich praktisch in der Tendenz zeigte, mit Hilfe der Macht des Staates Andersdenkende zu entfernen.

So wenig man indes tatsächlich die Schrift von der kirchlichen Interpretation loslöste, so wenig wollte man andererseits auf die Vernunft völlig verzichten, wenn sie auch nach mittelalterlicher Art nur Magdsdienste versehen sollte. Gegen Daniel Hoffmann, der jede Einmischung der Vernunft in Glaubenssachen leugnete, nahm man eine natürliche Theologie an. Gottes Existenz und Eigenschaften kann die Vernunft, wenn auch unvollkommen, erkennen, auch zur Explizierung der Schrift dienen; aber die übernatürlichen Mysterien der Trinität, Versöhnung kann sie aus sich nicht erkennen. Man unterschied reine Artikel, die aus der Offenbarung kommen, und gemischte, die auch von der Vernunft erkannt, aber auch nur durch Offenbarung völlig geklärt werden können. Ja Quenstedt behauptet sogar, dass philosophische Prinzipien auch in den gemischten Artikeln keine demonstrative Bedeutung hätten, sondern nur wo die Sache aus der Schrift festgestellt ist, sekundäre Beweise liefern könnten. Diese scholastische Fundamentierung der reinen Lehre ist besonders dadurch gekennzeichnet, dass sie das rationale und das mystische Element möglichst gegen die objektive Offenbarung zurückstellt. Ganz beseitigt hat sie aber weder die natürliche Theologie, noch das Zeugnis des Geistes, das in der efficacia der Schrift hervortritt. So sehr sie auch die reine Lehre betonte, ja zuletzt bei einer Theologie der Nichtwiedergeborenen ankam, hat sie doch auch in ihrer Heilsordnung das mystische Element, die unio mystica mit Gott nicht vergessen, was man in der Gegenwart zu übersehen geneigt ist.

Ist diese Scholastik der mittelalterlichen schon in der erkenntnis-theoretischen Fundamentierung der Theologie auf die Offenbarung verwandt, da die Schrift doch am Ende auch von ihnen kirchlich interpretiert wird, so hat sie sich auch inhaltlich der mittelalterlichen Auffassung angenähert. Nicht nur ist, wie im Mittelalter, das psychologische Moment überall stark vernachlässigt, man arbeitet auch überwiegend, wie im Mittelalter, mit physischen, metaphysischen, juristischen Kategorien in der Gotteslehre, Christologie, Erbsünden-, Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, in der Lehre von der Inspiration der Schrift und von den Sakramenten; ebenso wird die Alleinwirksamkeit Gottes in supernaturaler Weise im ganzen Gebiete der Offenbarung betont, bei den Wundern, der Inspiration, den Sakra-

menten, in der Verkürzung der menschlichen Natur Christi. Auch der eigene Wert des Sittlichen wird wieder zurückgestellt, es dient nur als Mittel für die Bewahrung im Gnadenstand. Vor allem aber geht auch hier der einheitliche Charakter der Lehre verloren, wie ihn die loci Melanchthons in der ersten Ausgabe vertreten hatten. In dem Auseinanderziehen der im Anfang zentralen und einheitlichen Heilserfahrung in die verschiedenen Momente der Heilsordnung ist eine Analogie zu der römischen Heilslehre gegeben. Quenstedt verrät zwar noch ein Bewusstsein davon, dass alle diese Momente der Zeit nach zugleich vorhanden seien und „enger als ein mathematischer Punkt" zusammenhängen, sodass man sie nicht an sich, sondern nur in der begrifflichen Art, sie zu bestimmen, in ein begriffliches Früher und Später auflösen könne. Aber die Darstellung der Orthodoxie betrachtet doch den Heilsprozess so, dass zuerst der freie Wille durch unvermeidliche Bewegungen des heiligen Geistes in den Stand gesetzt wird, die rechte Entscheidung zu treffen, was auf Grund der Berufung mittels der Gnadenmittel, bei den Kindern durch die Taufe geschieht (regeneratio). Dann nimmt der Mensch die ihm entgegengebrachte Botschaft von der Versöhnung Gottes durch Christi Verdienst an (conversio), wird hierauf von Gott für gerecht erklärt; dann wird ihm der heilige Geist gegeben, der die Einigung mit Gott und Erneuerung vollzieht, aus der, wenn auch nicht verdienstliche, so doch gute Werke hervorgehen, von denen der Grad der Seligkeit abhängt. Hier ist nicht eine unmittelbare Einheit mit Gott, sondern ein Abwechseln von Gottes Tätigkeit und unserer Aktion, die dem mittelalterlichen System sich annähert, da man ebenfalls zuerst die disponierende Gnade (analog der regeneratio), dann die Betätigung des Menschen, dann die eingegossene Gnade (analog der Rechtfertigung und Erneuerung) und in deren Folge die guten Werke annimmt. Ferner wird zwar die Erbsünde stark betont, aber auch die Verurteilung derselben bis zur ewigen Verdammnis übertrieben, indem sie uns juristisch als Schuld angerechnet wird. Die Versöhnung der Gerechtigkeit wird mittelalterlich vorgestellt, selbst bis auf das überschüssige Verdienst Christi, weil er freiwillig leidet, und den Gedanken, dass überverdienstliche Werke andern angerechnet werden können. Die

Orthodoxie beschränkt freilich das Verdienst auf Christus. Allein eine strengere Ethik wird diesen Begriff überhaupt ausschalten, sonst wird man überhaupt Überpflichtiges gelten lassen müssen. Wenn ferner auch unsere Werke nicht verdienstlich sein sollen, so wird doch der Glaube als freie Tat des den Intellekt zur Annahme der Lehre von Christi Verdienst bestimmenden Willens ein gutes Werk, das uns zur Gerechtigkeit angerechnet wird; die Bestreitung des Verdienstlichen dieses Werkes, da der Glaube nur aneignend sei, kann hieran nichts ändern. Das Gegenstück dazu ist, dass die Gnade an die Sakramente gebunden, selbst in der Kindertaufe schon eine Art Wiedergeburt (regeneratio) zustande bringt, im Abendmahl Christi Leib auch von den Ungläubigen genossen wird und die Konsekration einen halb magischen Anstrich, die Sakramentsgnade einen objektiven Charakter gewinnt und das Amt (ministerium divinum) als Gnadenmittelamt wieder eine vermittelnde Rolle zu spielen beginnt. — Auch in der Gotteslehre ist die Orthodoxie nicht über das Mittelalter hinausgekommen. Gott wird wesentlich metaphysisch aufgefasst als einfaches, absolutes, unveränderliches Wesen, während die Eigenschaften Gottes sich nicht nach einem objektiven Fundament der Unterscheidung in Gott, sondern nur nach der Art unseres Begreifens, nach den verschiedenen Beziehungen der göttlichen Essenz zur Welt unterschieden werden. Das trifft besonders die ethischen Eigenschaften. Die Liebe Gottes zeigt sich in der dem Menschen anerschaffenen Heiligkeit und Gerechtigkeit, die, sofern sie bloss anerschaffene ist, doch auch keinen ethischen Charakter trägt; sie zeigt sich ferner in dem universalen Erlösungswillen, der aber die Gerechtigkeit, welche die Erbsünde als verdammliche Schuld anrechnet, gegenübersteht. Die Versöhnung kommt durch eine äquivalente Leistung zustande, da Christi Tod wegen der Unendlichkeit seiner Person dem ewig dauernden Tode gleich zu rechnen ist und mit Rücksicht auf die Unendlichkeit der Person Christi ein Blutstropfen zur Versöhnung genügte. Wie diese mittelalterliche Theorie auf einen Gott Anwendung finden kann, der in sich selbst absolut einfaches Sein ist, ist nicht deutlich. — Die formale Gestaltung des Lehrbaus ist meist nicht durch ein einheitliches Prinzip getragen. Man redete zwar von einer synthetischen Methode, die von der Ursache zur Wirkung fortschreite, reihte

aber einfach die Artikel von der Gotteslehre bis zur Eschatologie aneinander, nachdem man den Begriff der Theologie und die Schrift als ihr Fundament vorangestellt hatte. Nur Calixt griff in seiner analytischen Methode auf Melanchthon insofern zurück, als er das Heilsinteresse des Subjekts, seine Seligkeit in den Mittelpunkt stellte, das Ziel der Gottesgemeinschaft in der Eschatologie voranstellte und dann Gott, Mensch, die Mittel der Vereinigung beider darstellte. In dieser Methode sind ihm Orthodoxe wie Quenstedt, Bayer, König, Buddeus u. a. mehr oder weniger gefolgt. Aber in dem Maasse als man doch einseitig die objektive Gnade, die Schriftauktorität, die Heilsgarantien, die objektiven supernaturalen Taten Gottes betonte, konnte sich eine Methode nicht einheitlich durchsetzen, die das Subjekt des Heils und seine Seligkeit in den Mittelpunkt stellte.

Der wesentlich protestantische Charakter der lutherischen Orthodoxie liegt in ihrem Interesse an der Heilsgewissheit. Am sorgfältigsten wird von ihr doch die Heilsordnung behandelt. Sie wollte auf Wort und Sakrament, auf das objektive Verdienst Christi, das uns zugerechnet wird, auf die objektive göttliche Tat das Heil stützen, weil sie in diesem objektiven Fundament, das nichts von „Menschensatzungen" enthalten sollte, die sicherste Garantie für das Heil zu besitzen glaubte. Der Mensch sollte diese objektiven Grössen sich im Glauben aneignen. Allein andererseits lag gerade in dieser Fundamentierung des Heils auf lauter objektive Garantien die Annäherung an den Katholizismus. Die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen trat zurück, und doch sollte der ganze objektive Apparat der Heilsgewissheit dienen. Man redete doch von der Einigung mit Gott, von dem inneren Zeugnis des Geistes, von der Bewährung des Glaubens, von der unfehlbaren Gewissheit, dass wir glauben, von der sicheren Ruhe in der Gemeinschaft mit Christus, und hierin stimmen sie mit den Mystikern der asketischen protestantischen Literatur, Johann Arndt, Scriver, Heinrich Müller in Rostock, Johann Valentin Andreae und Liederdichtern wie Paul Gerhardt zusammen. Erst im Kampfe mit dem Pietismus kam ihr Intellektualismus in seiner vollen Einseitigkeit zur Geltung. Die Orthodoxie repräsentiert die Richtung in ihrer Höhe, welche durch kirchliche Fixierung der römischen Kirche ein konfessionelles Gegengewicht bieten und dadurch die protestantische

Position nach aussen organisieren wollte. Allein, sie scheiterte an dem protestantischen Prinzip selbst, das mit der Betonung der subjektiven Heilserfahrung auch das individuelle Moment entfesselt hatte. Die Konkordienformel, auf der sie ruhte, fand in Pommern, Holstein, Dänemark, Braunschweig keine Annahme und in dem braunschweigischen Helmstädt trat ihr Calixt entgegen, der ihrem Konfessionalismus gegenüber in melanchthonischem Sinn eine Union aller Kirchen anstrebte auf Grund der gemeinsamen Anerkennung des consensus quinquesaecularis, der übereinstimmenden Lehre der ersten fünf Jahrhunderte. Der lutherischen Orthodoxie trat ausserdem die reformierte Orthodoxie gegenüber, und schon diese Tatsache musste auf die Dauer jede protestantische Orthodoxie desavouieren. Gerade die Grundposition des lutherischen Protestantismus auf einfache Erfassung des christlichen Prinzips in der Erfahrung der Rechtfertigung wurde in der Orthodoxie verdunkelt, da selbst die Unterscheidung des Nikolaus Hunnius zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Artikeln nur die Folge hatte, dass man im polemischen Interesse den Bereich der Fundamentalartikel immer weiter ausdehnte.

b) Die kirchliche Konstituierung des reformierten Protestantismus.

α. *Die Bildung reformierter Bekenntnisse unter Zwinglischem und Calvinischem Typus.*

§ 50. Auch auf der reformierten Seite schloss man sich durch Bekenntnisse zusammen. Merkwürdigerweise ist keine Schrift von Zwingli symbolisch geworden. Dagegen ist die Helvetica prima von Bullinger, Myconius u. a. das verbreitetste zwinglische Bekenntnis. Die Tetrapolitana und Mylhusiana tragen ähnlichen Charakter. An die Spitze wird Schrift und Glauben gestellt. Die Schrift soll aus ihr selbst nach der Richtschnur des Glaubens und der Liebe erklärt werden. Der Inhalt der Schrift ist das Wohlwollen Gottes in Christo, das durch den Glauben empfangen wird und Liebe erzeugt. Die Schrift ist die älteste, vollkommenste und höchste Lehre. Aber der Glaube erfährt für sich die Wahrheit des in der Schrift enthaltenen Inhalts. Er ist ein fester, unbezweifelter Grund und Ergreifung aller Dinge, die man von Gott hofft, der daraus die Liebe wachsen macht. Der Inhalt des Glaubens wird im einzelnen

aufgezählt: Gott als trinitarischer, die Schöpfung, Vorsehung; der Mensch, dem Leibe nach sterblich, der Seele nach unsterblich, der Fall des Menschen durch eigene Schuld, die Erbsünde als seine Folge, die uns hindert, das erkannte Gute zu tun und verdammlich ist. Trotzdem hat Gott immer für die Menschen Sorge getragen im Gesetz, der Verheissung und Christi Offenbarung. Christus hat die menschliche Natur angenommen, um uns zu Miterben zu machen. Zur Bezahlung und Abwaschung unserer Sünden hat er sein Fleisch in den Tod gegeben und sein auferwecktes Fleisch zur Rechten des Vaters gesetzt, damit wir die Hoffnung des ewigen Lebens haben. Er führt uns als alleiniger Mittler in die Gemeinschaft seines göttlichen Wesens, reformiert uns zu dem Bilde, zu dem wir geschaffen sind. Der Zweck der evangelischen Lehre ist, zu zeigen, dass wir durch Gottes Barmherzigkeit und Christi Verdienst selig werden. Die Kirche wird als Gemeinschaft der Gläubigen bezeichnet, die durch äussere Zeichen und Ordnungen, durch Wort Gottes und öffentliche Zucht gesammelt und gebaut wird. Die Diener der Kirche, welche gewählt werden, sind durch Gott gewählt, können aber so wenig wie irgend eine Kreatur die Gnade verleihen; sie können nur „zudienen". Gott teilt die Gnade mit, welchem er will. Die Sakramente sind Zeichen heiliger Dinge. Während die Zeichen leiblich empfangen werden, werden im Glauben geistliche Dinge genossen. Die Kindertaufe wird angenommen, weil die Kinder, die von dem Volke Gottes geboren sind, von denen man vermuten soll, sie seien erwählt, nicht der Gemeinschaft des Volkes Gottes beraubt werden sollen. In dem Abendmahl werden die Gläubigen daran erinnert, den gekreuzigten Christus mit den Augen des Glaubens zu erblicken. Die Sakramente geben ein Bild der Erinnerung an heilige Dinge, bringen grosse Freude, sind ein Eid, mit dem sich die Gläubigen dem Haupte verpflichten. Aber die seligmachende Kraft geht nicht von den Dienern, nicht von den Zeichen, sondern von Gott aus. Die Aufgabe der Kirche ist die Pflege des Glaubens. Der Staat soll der Kirche nützen, indem er die ihr hartnäckig Widerstrebenden unterdrückt, da die Obrigkeit die wahre Ehre Gottes mit Strafe und Ausrottung aller Gotteslästerung schirmen soll. Die Ehe wird in ihre vollen Ehren eingesetzt, ihre rechtliche Stellung der Obrigkeit

untergeordnet, durch die öffentliche Ermahnung und Gelübde wird sie in der Kirche bestätigt.

Diese Auffassung ist geistiger als die lutherische. Die sinnlichen, überhaupt die endlichen Vermittlungen werden von Gottes Tat unterschieden, die wir in unserem Innern erfahren. Wort, Sakrament, Amt, ja die menschliche Seite Christi sind nicht Träger des Heils, sondern Zeichen für dasselbe. Auch an Christi menschlicher, vergotteter Natur haben wir nicht teil. An seinem geopferten Fleische wird uns nur die Schwere unserer Sünde, an seiner Auferstehung unsere Hoffnung vor Augen gestellt. In die Gemeinschaft seines göttlichen Wesens werden wir eingeführt. Wir selbst erfahren Gottes Geist, der uns zugleich ethisch bestimmt. Gerade weil das Endliche nicht vergottet wird, bleibt es in seiner Selbständigkeit; so werden wir reformiert zu dem Bilde, zu dem wir geschaffen sind. Die Rechtfertigung und das Prinzip der Heiligung ist unmittelbar verbunden, wenn wir in die Gemeinschaft des göttlichen Wesens eintreten . Die Streitigkeiten der Lutheraner über das Verhältnis beider haben hier keinen Sinn. Dasselbe gilt von den Bekenntnissen, die unter Calvins Einfluss stehen.

Neben der Helvetica secunda (1566 von Zwinglis Schüler Bullinger verfasst, der aber schon im consensus Tigurinus sich mit Calvin geeinigt hatte) sind hier hauptsächlich die gallische (1559), belgische (1566), schottische (1560) Konfession, der Heidelberger Katechismus (1563) und die Westminster Konfession von 1646 zu nennen, während die 39 Artikel der englischen Kirche sich mehr an die Augustana anschliessen. Im ganzen unterscheiden sich diese Bekenntnisse[113]) durch ein schärferes Herauskehren der doppelten Prädestination in infralapsarischer Form, d. h. in der Form, dass der Sündenfall nicht in die Prädestination eingeschlossen ist. Aber der Wille Gottes ist ein geordneter, und wenn auch der Glaube die Folge der Erwählung ist, so vollzieht sich diese doch auf dem durch die Prädestination vorgeschriebenen Wege. Die Schuld und die

[113]) Heppe, d. Bekenntnisschriften der reformierten Kirche Deutschlands 1860. Sudhoff, theol. Handbuch zur Auslegung des Heidelb. Katechismus 1862. Weber, Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten in Grossbritannien. 1853. K. Müller, Symbolik. 1896. K. Müller, d. Bekenntnisschriften d. ref. Kirche. 1903. Niemeyer, Collectio Confessionum in ecclesiis reformatis 1840. Ph. Schaff, the Creeds of Christendom Vol. III.

Verdammlichkeit der Schuld wird mit Calvin stärker betont; eben daher auch die Versöhnung durch Christi Werk, wie sie Calvin gelehrt hatte. Die Gnadenmittel treten stärker hervor; zunächst die Schrift, die den Willen Gottes offenbart, und zwar sowohl den Erlösungswillen durch Christi Verdienst, der zu dem heilbringenden Glauben gehört, als auch das zum Gott wohlgefälligen Leben Erforderliche. Die einzelnen Stücke der Schrift werden meist aufgezählt. Auch die Sakramente werden als Vergewisserungsmittel hervorgehoben, die Taufe auch als Kindertaufe. Calvin hatte für die Kinder einen „samenartigen" Glauben angenommen. Ihnen wird auch der heilige Geist zugesagt. Zugleich ist die Taufe Aufnahme in die Gemeinde und Verpflichtung zum Dienste Christi. Da durch die Taufe nicht eine momentane, sondern eine dauernde Gnade bezeichnet ist, können auch die Kinder getauft werden. Im Abendmahl empfangen wir Christi Leib und Blut im Glauben, haben eine geistliche Nahrung, für die Brot und Wein die Zeichen sind. Die Sakramente sind sichtbare Wahrzeichen und Siegel, dass Gott uns die Verheissung des Evangeliums versiegle. Auch die guten Werke, die wir zur Ehre Gottes tun, machen uns über den Glauben gewiss, da wir erwählt sind, Gottes Willen zu tun, und dienen uns zur Versiegelung der Erwählung. Kurz, die Art, wie die Erwählung realisiert wird, ist ebenfalls durch die Erwählung mitbestimmt. Den Mittelpunkt bildet hier die für die Sündenschuld notwendige Versöhnung des göttlichen Zornes; uns wird Christi Gerechtigkeit und Gehorsam zugerechnet; Gott rechtfertigt uns wegen Christus. Gerechtfertigt werden ist freigesprochen werden von Sünde und Tod nur um Christi willen ohne unser Verdienst. Im Glauben haben wir an Christus teil, und weil der Glaube Christus ergreift, der Leben ist und belebt, ist er lebendig; die Werke gehen notwendig aus ihm hervor. Nach dem Heidelberger Katechismus ist ihre Quelle die Dankbarkeit. Nach der Scotica sind wir von Christus versöhnt, vom heiligen Geist wiedergeboren und geheiligt ohne Verdienst.

Allein es ist nicht zu leugnen, dass die Heilsvermittlung hier mehr auf die göttliche Prädestination zurückgeführt wird, wie auch Christus als Erlöser der Welt prädestiniert ist. Zuletzt ist doch die ganze Heilsvermittlung, wie die Bestimmung über die Erwählung und Verwerfung nur durch Gottes W i l l e n be-

stimmt. Alles dient zuletzt der göttlichen Ehre und Majestät. Das Letzte ist Gottes absoluter Wille; daher trägt auch die ganze Lehre einen positivistischen Charakter und die Auktorität der Schrift wird auf das stärkste betont. Der Mensch soll sich absolut an Gottes Willen halten, auf Gottes Vorsehung sich verlassen. In all diesen Bekenntnissen tritt der Vorsehungsglaube hervor, der in dem Bewusstsein der Erwählung gipfelt, die sich durch die im Ratschluss bestimmten Mittel vollzieht und das Erwähltsein zum Tun des göttlichen Willens bedeutet.

Wenn nun aber auf die Heilsgewissheit ein so grosses Gewicht gelegt wird, und die Heilsmittel ebenso den Verworfenen geboten werden ohne sie zu retten, so müssen diese sehr an ihrer Bedeutung verlieren. Wirkliche Gewissheit kann uns für das eigene Heil weder Christi Versöhnung geben, noch die Verkündigung des Worts, noch die Sakramente. Vielmehr kommt alles auf die innere Wirksamkeit des Geistes an. Alles Äussere ist doch nur ein Zeichen für diese innere Wirksamkeit. Innerlich werden wir nach der Helvetica II wiedergeboren, erneuert durch den Geist, äusserlich empfangen wir die Versiegelung. Ebenso lehrt Gott äusserlich durch die Diener an seinem Wort, innerlich bewegt der Geist die Herzen der Erwählten. Ja Christus selbst ist der Spiegel der Erwählung. Die ganze sinnliche, kreatürliche Vermittlung durch Wort, Verkündigung, Sakrament, selbst Christus nach der menschlichen Seite, sind doch nur mehr Bild, Zeichen, Zeugniss, in dem sich die ewige Erwählung abspiegelt, der wir innerlich durch den Geist gewiss werden. Ja die Helvetica II secunda sagt sogar gelegentlich, dass Gott an sich auch durch den heiligen Geist ohne äussere Vermittlung erleuchten könne. Die Fruchtbarkeit aller Heilsvermittlungen ist in letzter Instanz von der Erwählung abhängig, und da auch die Verworfenen die Gnadenmittel eifrig brauchen können, wird ihre Bedeutung sehr abgeschwächt. Die Erwählung wird nicht durch die Gnadenmittel realisiert, sondern nur bezeichnet. Die Mitteilung derselben an die Verworfenen nützt sie nichts. Hier hatte schon Calvin den geheimen und den offenbaren Willen unterschieden und behauptet, dass die Verworfenen doch durch ihre Schuld zugrunde gehen und froh sein sollen, wenn sie wenigstens eine Ahnung des Heils hatten; sie bekennen die Wahrheit nur zeitweise, nicht von Herzen und beharren nicht.

Allein es ist klar, dass durch diese Bestimmungen das Hauptgewicht nicht auf die äusseren Heilsvermittlungen, sondern auf den durch Gottes Geist im Inneren hervorgerufenen Glauben und seine Gewissheit fallen muss. Die Helvetica II hat die Kirche als die Gemeinschaft der Erwählten bezeichnet; die Eintracht der Kirche ist in der Verkündigung, dem Dogma und den Riten gegeben, wozu noch nach anderen Bekenntnissen die Kirchenzucht kommt. Die Aufgabe der Kirche ist die Pflege des Glaubens und der Liebe. Aber alle äusseren Handlungen sind nur die Gelegenheit, bei der Gott im Inneren wirkt. Neben der Lehre fällt auf die kirchliche Disziplin und Verfassung im Unterschied vom Luthertum das Hauptgewicht, und der Zurückstellung der sinnlichen Heilsvermittlungen als blosser Zeichen entspricht die Betonung des einfachen, bildlosen Kultus.

β. *Die Beschlüsse der Dortrechter Synode als Grundlagen der reformierten Orthodoxie im Gegensatz zu dem Arminianismus.*

§ 51. In der reformierten Kirche drehten sich die Streitigkeiten nicht um die Rechtfertigung, sondern um die Erwählung und die Versöhnung. Die Opposition in der reformierten Kirche ging von den Arminianern aus, die sich gegen die Prädestination, die Leugnung der Freiheit und die calvinische Versöhnungstheorie richteten, zugleich aber auch die Gründung der Theologie auf die Schrift bestritten. Die arminianische Bewegung hängt mit dem Humanismus des Erasmus durch die Vermittlung von Coornheert zusammen. Arminius und Episcopius, Curcelaeus, Limborch, Clericus, Poelenburg, Hugo Grotius[114]) u. a. haben die arminianische Lehre vertreten. Die Schrift soll das zum Heil Notwendige klar enthalten und kann mit der Vernunft verstanden werden, wozu die von ihnen eingehend behandelte methodische Exegese dient. Für die Wahrheit und Glaubwürdigkeit der Schrift macht Episcopius geltend, dass die Schriftsteller die Wahrheit als Augenzeugen sagen konnten und wollten. Man kann aber auch inhaltlich als Masstab für den Wert der christlichen Lehre ihre Brauchbarkeit für das Wohl der Menschen verwenden. Wenn der Calvinismus den

---

[114]) Arminius, Disputationes publicae et privatae. Episcopius, Collegium disputationum. Institutiones theologicae. Hugo Grotius, Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi. De veritate religionis christianae.

Menschen zum Mittel für Gottes Ehre machte, so sieht der Arminianismus das Wohl des Menschen und zwar das Gemeinwohl als oberstes Ziel an; wenn jener unbedingt die Versöhnung für nötig hielt, so wird hier der göttliche Zorn abgeschwächt, wenn jener die Prädestination betont und die Unwiderstehlichkeit der Gnade, so wird hier der Freiheit Raum gelassen. Arminius unterscheidet im Interesse der Freiheit das göttliche Wissen seiner selbst, alles Möglichen und alles Wirklichen, und in diesem das, was durch Gottes Akt ist, was durch Gottes Zulassung ist und was Gott aus den freien Akten der Kreatur macht. Er lässt der Kreatur Freiheit, seinem Gebote zu widersprechen, er hebt nicht die eigene Tätigkeit der Kreaturen auf. Nach Vorstius geht Gott in Raum und Zeit, entsprechend den gegebenen Verhältnissen, mit seiner Tätigkeit ein. Eben daher ist auch die Gnade nicht unwiderstehlich. Zwar ist nach Arminius durch die Sünde der freie Wille nicht bloss geschwächt, sondern verdorben, ja verloren, wenn er nicht durch die Gnade erregt wird. Aber die Gnade wirkt doch nicht unwiderstehlich. Wenn die Berufung abgelehnt wird, so ist das nicht Gottes Wille, sondern hat seinen Grund in der Schlechtigkeit des Menschen. Die fünf Artikel der Remonstranten sagen, dass Gott die erwählt habe, die an ihn durch die Gnade des Geistes glauben und beharren, dass der Mensch den Glauben von Gott habe, dass aber die Gnade nicht unwiderstehlich sei, und dass die Gläubigen mit Hilfe des Geistes in der Gnade bleiben, wenn sie selbst nur sich treu bleiben, dass Christus für alle und die einzelnen Menschen gestorben sei, aber nur die Gläubigen der Sündenvergebung teilhaft werden. Nach Episcopius ist die Erbsünde gar nicht ein Verderben der Natur. Niemanden hat Gott wegen ihr verworfen und Gott hat nicht beschlossen, jemanden die Heilsgnade zu versagen. Man hat die Freiheit zum Glauben und dem Gläubigen wird der Geist gegeben. Wer glaubt, der wird das ewige Leben und Auferstehung gewinnen. Daher redet er von einem göttlichen Bunde. Wenn so die absolute Prädestinationslehre durch die Annahme des freien Willens aufgehoben wird, so wird auch Gottes Milde der calvinischen Gerechtigkeit und Ehre Gottes entgegengehalten. Nach Arminius will Gott, dass es d e m gut geht, dem er sein Gut mitteilt, dass nicht Gott selbst etwas davon habe. Die Gnade

und Güte Gottes verhindert, dass er straft nach dem Maasse der Sünde. Gott liebt die Kreatur und liebt die Gerechtigkeit. So erlässt er die Sünde aus Liebe, aber gab den Sohn, der der Gerechtigkeit genug tat. Ja nach Episcopius hätte Gott nach seinem absoluten Recht, da er niemanden verpflichtet ist, dem Menschen die Sünde frei vergeben können. Aber in ihm kämpft der Affekt der Gerechtigkeit mit dem der Barmherzigkeit. Hätte er aber die Drohung gegen die Sünde gänzlich ohne Effekt gelassen, so hätte der Mensch frei sündigen können; so musste eine Temperierung beider Affekte eintreten, die der Weisheit Gottes entsprach, dass er die sündige Menschheit nicht ohne Sühnopfer und Forderung der Reue erlöste. Hugo Grotius hat diesen Gedanken später dahin ausgeführt, dass Gott nach dem Naturgesetz zwar die Gesetzesübertretung strafen müsse, aber das Mass der Strafe sei nicht durch dasselbe bestimmt. So kann er die Strafe mildern, um seiner eigenen Güte willen, und so statuiert Gott an Christus ein Strafexempel, an dem sein Hass des Bösen offenbar wird und zugleich seine Milde, da der strenge Vollzug der Strafe die Welt vernichtet hätte. So kann Gott die Sünde vergeben mit dem Hinweis auf Christi Strafexempel und so wird die Auktorität des Gesetzes aufrecht erhalten; für uns wird Christus so zum Bussprinzip, an Christi Exempel sehen wir die Verwerflichkeit des Bösen. Er aber kann dieses Strafexempel übernehmen, weil er als das Haupt der Menschheit wie ein König zu seinem Volke steht. Der leitende Gedanke ist bei den Arminianern, dass Gott das Wohl der Menschheit will und mit seiner Regentenweisheit so durchführt, dass er die Gerechtigkeit in den Dienst der Liebe stellt, universale Gnade will und der Freiheit der Entscheidung Raum gönnt.

Die Dortrechter Synode hielt gegen den Arminianismus die doppelte Prädestination und die strenge Versöhnungslehre aufrecht. Obgleich infralapsarisch, bleibt sie doch bei Gottes absolutem, doppeltem Dekret und stellt über alles Gottes eigene Ehre. Sie gibt einer religiösen Stimmung Ausdruck, die sich gänzlich in den Dienst des göttlichen Willens stellt und der vollkommenen Wirksamkeit des göttlichen Geistes im eigenen Innern zur Erfüllung des göttlichen Willens bewusst ist. Formell wird hier alles auf den göttlichen Ratschluss zurückgeführt. Da alle in Adam gesündigt haben, so ist in ihnen zwar

das natürliche Licht und die bürgerliche Gerechtigkeit, die Erkenntnis in natürlichen Dingen und das Bemühen, äusserlich gerecht zu sein, geblieben, aber die Grundrichtung des Menschen in bezug auf Wille und Intelligenz im Verhältnis zu Gott ist verdorben. Die Menschen sind Kinder des Zorns, untauglich zum Heil; aber als Gefallener ist der Mensch selbst schuld, wenn er verloren geht. Christi Tod hätte zwar an sich zur Versöhnung aller zugereicht, aber Christi Erlösungswille hält sich an die partikuläre Erwählung. Diese vollzieht sich auf dem geordneten Wege und ist der Grund des Glaubens. Die Berufung durch Verkündigung des Evangelii, das im Alten und Neuen Testament enthalten ist, ist für jeden ernst gemeint. Trotzdem werden nur die Erwählten gerettet; für die anderen kann die Berufung zum Anlass ihrer Verwerfung werden. Die dem Ruf folgen, folgen aus Gnade. Der heilige Geist wirkt in ihrem Inneren, während das Wort verkündet wird, giesst dem Willen neue Qualitäten ein, macht aus Nichtwollenden Wollende. Kurz, die Gnade wirkt unwiderstehlich. Die Bekehrung findet nicht statt durch äussere Lehre, sondern ist gänzlich übernatürlich. Gott wirkt die Wiedergeburt und der erneuerte Wille wirkt nun, von Gott getrieben, auch selbst den neuen Gehorsam. Wenn die Bekehrten aber nicht von Sünden frei sind und fallen, so bleibt doch in ihnen ein Same der Erwählung, und sie erhalten die Ausdauer mittels des Hörens des Evangelii, der Ermahnung, Meditation, Sakramente, sofern der heilige Geist bei dieser äusseren Anregung in ihnen wirkt. Die Gewissheit ruht auf ihrem Eifer in guten Werken und dem inneren Zeugnis des heiligen Geistes. Aus dem Bewusstsein der Erwählung nehmen die Gläubigen als Söhne Gottes den Anstoss zur Liebe und Selbstreinigung. Das Dekret der Verwerfung erzeugt nicht Heilsungewissheit für die Erwählten.

Man sieht, dass hier alles auf den göttlichen Ratschluss zurückgeführt ist; hiermit ist eine formal einheitliche Auffassung gegeben. Die Heilsvermittlungen sind freilich positivistisch und behalten im Verhältnis zu der im Grunde doch entscheidenden Tätigkeit Gottes im Inneren einen zufälligen Charakter. Der göttliche Wille ist im Grunde egoistisch, da es Gott nur um die Offenbarung seiner Herrlichkeit zu tun ist. Seine Liebe ist so wenig von Willkür frei, wie die Bestimmung der Heils-

vermittlungen. Sieht man aber auf die Heilsgewissheit, so gipfelt alles in dem Bewusstsein zum sittlichen Handeln, zu Gottes Ehre erwählt zu sein. Aber auch hier ist die Immanenz Gottes im Innern mit dem Supernaturalismus der göttlichen Willkür kombiniert. Die Formula consensus Helvetica von 1675 von Heidegger betont noch einseitiger die Erwählung. Christus ist nicht verdienende Ursache der Erwählung, sondern er ist selbst erwählt, um die schon feststehende Erwählung geschichtlich zu vermitteln. Der Positivismus offenbart sich hier besonders durch die Annahme der Inspiration der Schrift bis auf Konsonanten und Vokale, Worte und Sachen.

γ. *Die reformierte Orthodoxie.*

§ 52. Auf der Dortrechter Synode, in der Gomarus eine führende Rolle spielte, beruht die reformierte Orthodoxie, die in Holland und der Schweiz vorzüglich blühte. Maresius, Voetius, Hornbeeck, Wolleb, Zwinger in Basel, Heidegger in Zürich, Spanheim, ferner Franz und Ben. Turrentin in Genf sind ihre Vertreter. Da die formelle Grundlage des Erkennens des göttlichen Willens die Schrift ist, und dann über Gott und sein Dekret geredet wird, alles übrige aber die Ausführung des Dekrets ist, ist die Ordnung des Stoffs formal einheitlich. Bei Wolleb[115]) z. B. wird die Theologie als das System der Gebote aufgefasst, die in der Schrift gegeben sind. Zuerst wird die Schrift behandelt. Daran schliesst sich die Gotteslehre und Prädestination, dann die Ausführung des Ratschlusses, Schöpfung, Vorsehung, Urstand, Fall, Strafe, Gesetz, Evangelium Christus, seine Stände, sein Werk, allgemeine Berufung, der Gnadenbund, Sakrament, Kirche, spezielle Berufung der Erwählten, Glaube, Rechtfertigung, Heiligung, Beharrung, christliche Freiheit, Eschatologie an. Im zweiten Buch wird die Ethik, gute Werke und Tugenden im Anschluss an den Dekalog behandelt. Einen ganz ähnlichen Gang nimmt Heidegger[116]); nur unterscheidet er bei der Ausführung des Dekretes drei Bündnisse: den Werkebund im Paradiese und den Gnadenbund infolge der Sünde, wo er wieder die Ökonomie des Gnadenbundes im Alten Testament und im Evangelium unter-

[115]) Compendium theol. christ. 1638.
[116]) Medulla theol. christ. edit. 2. 1713.

scheidet. Hier wird die stufenweise Realisierung des Dekrets in der Geschichte beachtet, was schliesslich den Übergang zu der Föderaltheologie des Coccejus bildete. Allein, wenn auch formell das orthodoxe System durch den Grundgedanken der Prädestination bestimmt ist, so ist doch inhaltlich keineswegs ein einheitliches Ganze hergestellt. Einerseits wird auf das bestimmteste das innere Zeugnis des Geistes, die Heilsgewissheit festgehalten. Andererseits soll man doch den Willen Gottes nur aus der positiven Offenbarung in der Schrift erkennen, die bis auf die Vokale im Alten Testament inspiriert ist. Auch die Gotteslehre ist noch nicht ethisch durchgebildet; die göttliche Ehre und Gottes absoluter Wille ist das Letzte. Die Ausführung des Dekrets ist teilweise einseitig juridisch bestimmt in der Zurechnung der Erbsünde als verdammlicher Schuld, in der juridischen Versöhnungslehre. Auch die Sakramente als Gnadenmittel tragen einen positivistischen Charakter, der um so auffälliger wird, da die äusseren Heilsmittel für viele Menschen, die nicht erwählt sind, das Heil nach Gottes geheimem Willen gar nicht versichern können. Wenn wirklich durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes im Innern die Heilsgewissheit zustande kommt, wozu bedarf es dann dieser Abhängigkeit vom Buchstaben der Schrift? Zu dem evangelischen Standpunkt passt dieser gesetzliche Apparat der Auktorität nicht. Auch die reformierte Orthodoxie ist nicht über den Gegensatz hinausgekommen, dass einerseits Gott dem Menschen immanent ist in der Heilsgewissheit, und dass doch andererseits ein völliger Auktoritätscharakter angenommen wird. Das innerlich auf den höchsten Gipfel geistiger Unabhängigkeit gestellte Erwählungsbewusstsein und die auktoritativen positivistischen Heilsvermittlungen sollen durch den geordneten Willen verknüpft sein. Allein, da die Erwählung absolut vor allen Vermittlungen feststeht und der Mensch in der Gewissheit, von Gott erwählt zu sein, um seinen Willen zu tun, in eine Ewigkeitssphäre gehoben ist, so sind konsequenterweise die durch den geordneten Willen bestimmten Vermittlungen mehr Zeichen als Mittel der schon feststehenden Erwählung. Soll aber der Mensch erst durch diese äusseren Mittel zur Gewissheit der Erwählung und zur Erkenntnis dessen kommen, was er zu tun hat, so kann auch die innere Heilsgewissheit nicht aufrecht erhalten werden,

zumal die äusseren Gnadenmittel gar keine Heilsgarantie bieten, weil sie auch von Verworfenen gebraucht werden. Wenn der orthodoxe Calvinismus nach Kuyper (Reformation wider Revolution 1904) sich ferner dadurch auszeichnen soll, dass das ganze Gebiet der Kultur, Staat, Wissen, Kunst, Nationalökonomie mit der Vernunft behandelt wird, dass es seinen eigenen Wert hat und der allgemeinen Gnade zugehört, so zeigt sich zwar hierin wieder die Immanenz Gottes in der Welt. Der Widerspruch wird aber um so stärker, dass die an der allgemeinen Gnade teilhabenden, in dem Kulturgebiete verdienten Menschen doch möglicherweise zu den Verworfenen sollen gehören können. Es ist auch nicht verwunderlich, dass je mehr die Philosophie erstarkte, sie um so mehr das Prädestinationsdogma erschütterte. Das orthodoxe System machte doch eine scharfe Grenze zwischen der willkürlichen Erwählung und dem Gebiete der allgemeinen Gnade, das vernünftig sein sollte. Das letzte Geheimnis ist doch der unergründliche Wille Gottes, der keineswegs rein ethisch ist. Auch hier ist der Dualismus zwischen mystischer Heilsgewissheit und voluntaristischem Positivismus, zwischen dem Personalismus der Gewissheit und der Abhängigkeit von den positivistischen Heilsvermittlungen noch nicht überwunden.

3. Die Dissenters der Reformation.

§ 53. Wir behandeln nun noch diejenigen Dissenters, welche die Einseitigkeiten der offiziellen Kirchen ergänzten. Die fanatischen Ausschreitungen kommen hier nicht in Betracht, welche ein Teil der Wiedertäufer beging, sondern diejenigen mystischen und rationalen Richtungen, die teils die Unklarheit in der Auffassung des protestantischen Prinzips in bezug auf das Verhältnis der Schrift, überhaupt des historischen Elementes zu dem mystischen Element der Glaubenserfahrung und zu dem rationalen Element des christlichen Bewusstseins, ferner das auktoritativ gesetzliche Wesen der mit dem Staat verquickten Kirchen und ihre Intoleranz tadelten, teils diejenigen Dogmen angriffen, die die Reformation von der alten Zeit übernommen und nicht nach dem reformatorischen Prinzip umgestaltet hatte.

Schwenkfeld[117]) vertrat den mystischen Standpunkt und

[117]) Erbkam, Geschichte d. protest. Sekten 1858 S. 357 f.

opponierte gegen die äusseren Heilsvermittlungen. Ihm kommt es auf die Wiedergeburt an; Christus, Gott selbst teilt sich im Glauben dem Menschen mit. Der Glaube ist eine gnädige Gabe des Wesens Gottes; auf das geistliche Fühlen, die innere Empfindlichkeit kommt alles an. Von Gerechtsprechung will er nichts wissen. Wenn er von dem Teilhaben an dem Fleisch Christi redet, so meint er damit das vergottete übersinnliche Fleisch, das Geniessen des ganzen vergotteten Christus. Aber dieses innere Geniessen des Göttlichen löst er von allen äusseren Vermittlungen los. So ist er in Opposition gegen alle natürlichen Heilsvermittlungen, gegen Predigtamt, Gnadenmittel, objektives Kirchentum. Nur die Kirchenzucht gegen unheiliges Leben fordert er. Schwenkfeld hat einen dualistischen Zug, die Heilserfahrung, die Mitteilung des Wesens Gottes kommt abrupt zustande. Das Wort Gottes ist der Sohn Gottes, der sein Wesen uns mitteilt. Es ist ihm um die dauernde Erfahrung der Gottesgemeinschaft, der Einheit mit Gott, um die innere Wiedergeburt zu tun, um die Frömmigkeit des Subjekts, das alle äusseren Heilsgarantien entbehren kann. Der einseitigen historisch-juristischen Versöhnungs- und Zurechnungstheorie, wie der auktoritativen Unterwerfung unter die äusseren Institute widersetzt er sich. Er sucht ein Gegengewicht gegen die beschriebenen Einseitigkeiten des kirchlich gewordenen Protestantismus in der von allen äusseren Garantien unabhängigen mystischen Gemeinschaft mit Gott, mit dem vergotteten Christus.

Viel umsichtiger und umfassender ist Sebastian Frank.[118]) Er hat geographische, geschichtliche, humanistische Studien getrieben, wollte durch seine Paradoxa und Übersetzung von Althammers Diallage zum Selbstdenken anregen und zeigen, dass man ohne den Geist die Schrift nicht verstehen könne. Wie Schwenkfeld sah er in dem protestantischen Kirchenwesen die Gefahr, in äusseres Kirchtum zu geraten, das mehr auf reine Lehre, Wirksamkeit der Sakramente als auf persönliche Glaubenserfahrung und sittliche Betätigung des Glaubens gerichtet war und das Volk an kirchliche Lehrauktoritäten wies, die Staatszwang für sich in Anspruch nahmen, statt sittliche Kirchenzucht zu üben. Den Reformatoren wirft er ihre Billigung der

---

[118]) Hegler, Geist u. Schrift bei Seb. F. 1892. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. V, 389 f. Weitere Literatur bei Hegler S. 8.

Verfolgung der Täufer, ihre teilweise buchstäbliche Schriftverwendung, die Leugnung der Willensfreiheit, die juristische Genugtuungs- und Rechtfertigungslehre, den Zwangscharakter ihrer Lehrkirchen vor. „Sie laufen wider in Mosen von Christo." Die Tendenzkirche zu machen ist ihm die Quelle des Streites. Die kirchliche Konstituierung führt zur Verengung. Jeder soll für sich fromm sein. Die Frömmigkeit ist dem Menschen natürlich. Der Mensch ist von Natur gut, d. h. in seiner Natur liegt die Beziehung zu Gott. Sünde ist es, wenn wir Gott nicht in uns wirken lassen. Das Wort Gottes ist in der Natur als die göttliche Ordnung der Dinge, in der Geschichte, in frommen Heiden, in den Propheten. Gottes Wort ist in allen Kreaturen, aber vor allem in eines gelassenen Menschen Herz. Wenn auch durch die Sünde Gottes Wort verschüttet ist, so kann es doch wieder aufgegraben werden. Denn Gottes Wort ist von Natur in uns. In Christus ist offenbar geworden, dass das Wort Gottes im Menschen sein kann. Wenn Christi Geist uns erfüllt, so ist damit die Wiederherstellung unserer Natur vollzogen. Gott braucht nicht versöhnt zu werden. Der unbewegliche Gott zürnt niemand. Er will uns im Inneren durch seine Liebe umgestalten, die in Christus erscheint. Das Wort Gottes in Christus soll in uns wieder lebendig werden. Wenn wir uns von dem in Christus wohnenden Wort Gottes ergreifen lassen, wird unsere Natur vollendet. Der ewige Christus, das Wort Gottes kann uns so innerlich beseelen. Der Mensch ist seines Heils gewiss, nicht durch Zurechnung von Christi Werk, sondern durch Aufnehmen von dem Worte Gottes, das uns zum Guten treibt und die eigene Natur vollendet. Das Christentum ist die Vollendung der Religion, weil das Wort Gottes, das dem Menschen von Natur innewohnt, in ihm zum vollen Bewusstsein kommt. Dazu bedarf es keines Priesters, keiner Kirche, keines Theologen. Das Wort Gottes ist die beseelende göttliche Liebe. Die Schrift ist nicht selbst das Wort Gottes, sondern die Schale, Krippe, Laterne, Hülle von Gottes Wort. Das Wort liegt darunter, ist der Kern, Schwert, Licht, Geist, Leben. Nur der von Gottes Geist beseelte Mensch kann die Schrift recht verstehen. Wenn es allein auf die Schrift ankäme, hätten alle Schriftgelehrten im Licht gewandelt. Weil er das Wort Gottes der menschlichen Natur entsprechend findet, darum ist ihm Gott auch kein Sekten-

gott; er nimmt auch die Seligkeit frommer Heiden an. Frank weiss sich als Glied des unsichtbaren Gottesreichs. Er hat mit der Immanenz Gottes in der Welt Ernst gemacht. Das Wort Gottes ist die der Welt immanente Vernunft, die sich in dem Menschen und seiner Sittlichkeit am vollkommensten offenbart. Von hier aus ist er für die Freiheit des Gewissens energisch eingetreten. An die Stelle der juridischen Kategorien treten bei ihm die ethischen, an die Stelle der Auktorität die eigene Erfahrung der Wahrheit, des Kerns des Schriftinhaltes, des ewigen Wortes, das in Christus erschienen ist, aber von einem jeden erfahren werden soll.

Frank stimmt in vieler Hinsicht mit Täufern wie Ludwig Denk[119]) überein. Das Wesentliche im Christentum ist ihm die in ihrer Liebesgesinnung konzentrierte Persönlichkeit. In seiner Schrift über die wahre Liebe bezeichnet er als Unglauben alles, was uns uneins macht mit Gott, Glauben alles, was uns eins macht mit Gott. Glaube und Wiedergeburt ist nicht zu trennen. Christus ist der Mensch, der die göttliche Liebe auch im Leiden voll offenbarte, sodass dieses Menschen Tun wie Gottes Tun, dieses Menschen Leiden wie Gottes Leiden geachtet wurde. Diese Liebe Christi, seine Einheit mit Gott sollen wir uns aneignen. Wie er die Christologie ethisch umbildet — er ist der Mensch, in dem die göttliche Liebe sich offenbarte —, so wird auch die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre ethisch umgebildet. Mit der durch Christi Liebe erzeugten Grundgesinnung ist Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit gegeben. Wir wissen uns von Gott herangezogen und von neuem geboren und müssen unser Kindschaftsbewusstsein in guten Werken bewähren, den Weg Christi wandeln, besonders in der Feindesliebe. Da diese Liebe frei ist, hasst er allen Zwang in geistlichen Dingen. Die Sakramente bedeuten das Sichbekennen zu Christo, sind aber so wenig notwendig zur Kindschaft wie die Vermittlung der Kirche. Natürlich ist er für die Erwachsenentaufe, da nur diese sich zu Christi selbst bekennen können. Er hat sich an der täuferischen Bibelübersetzung beteiligt, hat

---

[119]) Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer 1882. Die Reformation u. d. älteren Reformparteien 1885. Hase, Neue Propheten. 2. A. Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn hat Joseph Beck herausgegeben.

aber auch, wie Frank, durch eine Sammlung widersprechender Schriftstellen zu zeigen gesucht, dass man ohne die Offenbarung im Herzen die Schrift nicht würdigen könne. Durch Christus ist die Auktorität des Alten Testamentes, des Gesetzes hinfällig. Nur wenn Gottes Liebe in uns wirksam ist, können wir die Schrift verstehen. Nur Gott selbst, nicht die Schrift, kann in uns die Feindschaft gegen das Gute überwinden. Die Schrift ehren und in der Liebe kalt sein, heisst einen Abgott aus der Schrift machen. Für Denk steht im Mittelpunkt die Beseelung durch die göttliche Liebe. Er meint, die juristische Rechtfertigungslehre mit ihrer Zurechnung sei schuld, dass die Sitten nicht gebessert werden, weil man die eigene Heiligung und Wiedergeburt hinter die Zurechnung von Christi Verdienst zurückstelle. Wenn man über den Glaubensstreitereien die Liebe vergass, so will Denk ein Christentum der Liebe. Von hier aus hat er die Lehre von der Apokatastasis erneut.

Die täuferische Bewegung fand ihren Niederschlag im Baptismus und in den Mennoniten.[120] Während die wilden Elemente der Wiedertäufer eine demokratisch-kommunistische Theokratie errichten wollten, und auch Männer wie Joris, Kautz, Hetzer, Campanus, Claudius von Savoyen teilweise noch etwas Ungezügeltes hatten, und manche neben subjektivistischen Zügen eine gesetzliche Abhängigkeit vom Schriftbuchstaben und kirchlich-donatistische Neigungen zeigten, legten die Mennoniten und Baptisten, die bis auf den heutigen Tag besonders in Nordamerika weit verbreitet sind, das Hauptgewicht auf das religiös-sittliche Leben, forderten die Unabhängigkeit des religiösen Lebens vom Staate, Freiheit vom Eide und Kriegsdienst, übten strenge Kirchenzucht. Die Wiedergeburt ist das Wesentliche im Christentum und die Taufe der Erwachsenen ist der Ausdruck für sie. Die täuferischen Gedanken haben auch im Independentismus eine teilweise Fortsetzung.

Am reifsten ist die mystisch-rationale Richtung in kirchlicher Form bei den von Georg Fox gestifteten Quäkern[121])

[120]) Schyn, Historia Mennonitarum 1723. Wedel, Gesch. d. M. 4 Bde. 1900/02.

[121]) Weingarten, Die Revolutionskirchen Englands 1868. Schneckenburger, Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protest. Kirchenparteien 1863. William Penns Journal of his travels in Holland and Germany 1766, ed. 1835. Boock of Christ discipline of the rel. societ. of friends in Gr. Br. 1883.

vertreten, deren Standpunkt von Barclay in seiner theologiae vere christianae Apologia (1676) und in den 15 Thesen von 1575, dem quäkerischen Bekenntnis, dargelegt ist. Sie betonen das Zeugnis des Geistes im Inneren, das innere Licht. Das Wort Gottes, der Geist erwärmt das Herz und schafft in dem Menschen den guten Willen, mit dem er mit der Gnade zusammenwirkt. Die Erbsünde kann dem Menschen nicht als Schuld angerechnet werden; und wenn auch das natürliche Licht wegen der Sünde geblendet ist, so lässt doch Gott jedem das innere Licht leuchten, das seine Sünden straft, wenn er nicht Widerstand leistet. Gottes Liebe zu den Menschen ist universal, und die das innere Licht empfangen, haben eine heilige, geistliche Geburt, durch die sie gerechtfertigt und geheiligt sind, nicht durch ihre Werke, sondern durch den in ihnen wirkenden Geist oder Christus. Der historische Christus, die Geschichte von Christi Fleischwerdung und seinem Tode kann zum Heil helfen; aber auch ohne sie kann der Geist im Inneren wirken. Christi Geist geht auf die Christen über und beseelt sie moralisch, sodass sie wachsen und fortschreiten und vor Apostasie bewahrt bleiben. Das innere Licht ist nichts Willkürliches, soll nicht der gesunden Vernunft widersprechen, nötigt durch seine Klarheit den gut disponierten Verstand zur Zustimmung, ist allgemeingültig. Die Schrift ist nicht die Quelle, sondern nur eine Deklaration der Quelle, eine zweite Regel, die ihre Bedeutung und Gewissheit von dem Geiste hat. Die Quäker machen mit dem allgemeinen Priestertum Ernst. Wahre Diener des Evangelii sind alle, die wahre Erkenntnis durch das innere Licht haben, auch wenn sie nicht äusserlich durch die Kirche berufen sind. Der Gottesdienst tritt nur hervor, wenn der Geist zum Reden antreibt. Die Sakramente sind als äussere nur ein Schatten für eine bessere Zeit; in Christi Absicht lag es nicht, sie zu stiften; sie sind so wenig notwendig wie der geistliche Stand. Die Kirche ist die Gemeinschaft derer, die berufen sind, in Gottes Liebe zu wandeln. Die äussere Kirche hat das Bekenntnis zu Jesus und ist synodal verfasst; durch Älteste soll Kirchenzucht ausgeübt werden. Auch Eid und Kriegsdienst verweigern die meisten von ihnen. Das Christentum ist für sie die ethisch-rationale Universalreligion, die ihre innere prinzipielle Evidenz in der Erfahrung des ethisch be-

lebenden Gottesgeistes hat, während das Historische und die Schrift in zweiter Linie steht. Nicht frei von der Willkür momentaner Offenbarungsstimmungen in ihrem Kultus, haben sie doch das Prinzip des allgemeinen Priestertums konsequent durchgeführt, die Freiheit eines jeden Gewissens geachtet, ein tiefes Gefühl für die Würde des Menschen, was sie durch ihre Tätigkeit für die Sklavenbefreiung bewiesen haben. Sie haben gezeigt, wie wenig der gesamte Apparat kirchlicher Auktorität zu einem wahrhaft ethischen Christentum notwendig ist.

Neben den Mystikern sind die Theosophen Valentin Weigel[122]) und Jakob Böhme[123]) zu erwähnen, weil sie die von den Reformatoren vernachlässigte Gotteslehre in der Richtung auf das Verhältnis Gottes zu der Natur und auf die lebendige Immanenz Gottes in der Welt auszubilden suchten, was dem Mittelalter fremd war. Nach Weigel kommt Gott erst durch die Schöpfung zum Willen und wird sich in dem Menschen vollkommen gegenwärtig. Die gesamte Kreatur offenbart seine Vollkommenheit; der Mensch aber als Mikrokosmus kann das Wesen der Dinge in sich erkennen. Wie er nun die Dinge in sich sieht, muss er sich in Gott sehen, indem er sich dem Wort in ihm, dem Christus in ihm hingibt. So erkennt der Mensch sich in Gott. Kurz, die an sich vorhandene Vollkommenheit der Dinge kommt im Menschen zum Bewusstsein, und indem er sich mit den Dingen in Gott sieht, kehren die Dinge im menschlichen Bewusstsein zu Gott zurück. So ist der Weltprozess der Prozess der Entfaltung der göttlichen Vollkommenheit in der Welt und der Rückkehr zu Gott in dem menschlichen Bewusstsein, was an Scotus Erigena und Nikolaus Cusanus erinnert. Weigel führt diesen Gedanken so aus, dass er die Hingabe des Menschen an die Welt als den notwendigen Fall ansieht, durch den der Mensch erst seiner Freiheit sich bewusst wird. Gerade durch den Gegensatz hindurch erfasst er als die Wahrheit des Äusseren das Innere der Dinge in sich selbst. Durch die Sünde hindurch lernt er sich selbst kennen als das Zentrum aller Kreaturen, in dem Gott sich offenbar wird, Mensch wird. Die historische Menschwerdung wird ihm

[122]) Opel, Val. Weigel 1864. Das Verzeichnis s. Schriften S. 54—70. [123]) Tholuck, Lebenszeugen d. luth. Kirche. 421 f. Hamberger, Die Lehren d. deutschen Theosophen J. Boehme, Martensen, J. B. 1882. Seine sämtl. Werke ed. Schiebler. 7 Bde.

zu einem universalen Prinzip. Die Rechtfertigung vollzieht sich nicht durch den Glauben an die Bibel oder Sakramente, sondern durch den Glauben an den Christus, an den Geist Gottes in uns, den Gott auch ohne Zeremonien, ohne Taufe gibt. Nach Weigel ist also das christliche Bewusstsein allgemeingültig und rational; in ihm vollendet sich die Offenbarung Gottes in der Welt, insofern der durch die Welt hindurchgegangene Menschengeist als den Kern der Welt die in ihm sich vollziehende Gottesoffenbarung erfasst.

Jakob Böhme hat noch energischer den Weltprozess in Natur und Geschichte als Prozess Gottes aufgefasst und die Idee der Immanenz durchgeführt. In der Welt treten die in Gott vorhandenen Gegensätze heraus, um durch den Prozess zu vollkommener Einheit zu kommen. Die Dinge sondern sich von einander ab, Gott tritt wider Gott. Die Gegensätze der Natur zeigen durch ihre Angst die Tendenz zur Einheit. Auch in dem Menschen ist die Disharmonie der Kräfte eingetreten; aber durch die Wiedergeburt vollzieht sich in ihm die Temperenz aller Kräfte, auch des Leibes, und er erlangt die Macht, die Gegensätze in der Natur zu harmonisieren. Durch den historischen Christus wird diese Wiedergeburt möglich, in dem die himmlische Weisheit Mensch geworden ist, der auch durch seinen himmlischen Leib, an dem wir im Abendmahl teilhaben, die geistige und leibliche Wiedergeburt ermöglicht. Auch in der Geschichte vollzieht sich die Vereinigung der geschiedenen Völker zu einem Volke, einem Menschen, einer Seele. Das Böse ist die notwendige Scheidung, damit eine um so vollkommenere Einheit der Gegensätze hervortrete. Böhme hat Natur und Geist in eine engere Verbindung gesetzt als der theologische Spiritualismus, hat den lebendigen Entwicklungsprozess der Welt und die durch Gegensätze hindurchgehende Lebendigkeit Gottes betont und damit den Blick erweitert, indem er die Gottheit zu den Gegensätzen der Welt und zu der Natur in enges Verhältnis setzte. Seine Richtung wurde von Ötinger, Schelling, Baader, Martensen, Rothe u. a. fortgesetzt.

Andere haben die Reform der Trinitätslehre in Angriff genommen, so besonders der von Calvin hingerichtete Servete[124]),

---

[124]) Trechsel, Servete u. s. Vorgänger 1839. Tollin, Das Lehrsystem M. Servetes, genetisch dargestellt.

der durch die Schule der Neuplatoniker und Humanisten hindurchgegangen, auch naturwissenschaftliche, dogmenhistorische, exegetische Studien trieb. Seine rationale Denkweise zeigt sich, indem er prophetische Weissagungen auf Zeitereignisse deutete, indem er die Erbsünde als Schuld bestritt, die nur durch eigene Tat zustande komme, und die Kindertaufe beanstandete, weil der Taufe Unterricht vorhergehen müsse. In seiner Hauptschrift Christiani restitutio hat er seine Gotteslehre dargelegt. Er bestritt nur die immanente Trinität, d. h. dass in Gott selbst trinitarische Unterschiede seien — die Hypostasenlehre führe zu Tritheismus — und berief sich dabei auf vornicänische Theologen. Gott offenbart sich seinem Willen gemäss in der Welt zunächst in dem Wort, das nach unvollkommenen Offenbarungen in der vorchristlichen Welt durch seine Menschwerdung, ja Fleischwerdung in Christus persönlich wird und die Menschheit verklärt; das von Gottes Willen ausgehende Wort stellt in Christi Seele den Einheitspunkt der Welt, in seinem Fleische die göttliche Substanz der Natur, beide in Einheit, dar. Von Christus, als dem konzentrierten Einheitspunkt der Welt, geht der heilige Geist aus, der nach Art der neuplatonischen Weltseele den Herzen als das Prinzip der Wiedergeburt eingehaucht wird. Dieser heilige Geist Christi wird in der Taufe mitgeteilt, wie wir im Abendmahl Christi vergotteter Natur teilhaft werden und die Liebe gekräftigt wird. In Christus und in dem von seinem Geist beseelten, der Sündenvergebung teilhaftigen, in der Liebe sich betätigenden Christen ist die von Anfang angelegte Menschwerdung Gottes geistlich und persönlich realisiert. Gott offenbart sich also in dem schaffenden, menschgewordenen Wort und in dem die Menschen beseelenden Geist, ohne in sich unterschieden zu sein. Servete ist es um die Immanenz Gottes im Menschen so sehr zu tun, dass er die Zweinaturenlehre bestritt. Schüler von ihm suchten doch wieder in Gott selbst den präexistenten Grund für die Unterschiede und kamen, um die Einheit Gottes nicht zu verletzen, auf subordinatianische Theorien, Gribaldo Gentilis, auch Occino.[125])

Die von dem italienischen Humanismus beeinflussten So-

---

[125]) Trechsel, Die protest. Antitrinitarier. Benrath, Bernhardino Occino. 2. A.

cinianer[126]) haben durch ihre Kritik des trinitarischen, christologischen, Versöhnungs-, Urstands-, Erbsünden- und Schriftdogmas das kritisch-rationale Element des Protestantismus konsequenter durchgeführt. Da sie Heilsgewissheit anerkennen, die Kirche keineswegs katholisch auffassen, sich formell auf die Bibel und zwar auf das Neue Testament stützen, das lebhafteste Interesse an der Welt, besonders der psychologischen und ethischen Selbständigkeit des Menschen zeigen und eine freie Kritik üben, kann man sie nicht als katholisch bezeichnen. Ihre Denkweise ist nicht mittelalterlich; der rationale Supernaturalismus, den sie vertreten, hat im Protestantismus eine grosse Rolle gespielt, wie einzelne Lehren von ihnen fast zum Gemeingut des Protestantismus geworden sind. Neigten viele Mystiker und Servet zum Pantheismus, so neigte ihr Theismus zum Deismus. Aber beide Richtungen haben sich auch später im Protestantismus geltend gemacht, ohne das Interesse des Subjekts an seiner Gewissheit aus dem Auge zu verlieren. Die Socinianer, die sich nach Lelio und Faustus Socini nennen, haben in dem Rakauer Katechismus ihr Symbol. Unter ihnen sind bedeutende Gelehrte, besonders Exegeten, Osterroodt, Völkel, Crell, Wissowatius, Wolzogen, Schlichting u. a. Formell sind sie Supranaturalisten und bekämpfen jede natürliche Theologie und Religion. Nach Crell geht all unser Erkennen von den Sinnen aus. So ist unserer Natur der Gottesglaube nicht eingepflanzt, aber doch zeige die Erfahrung bei allen Nationen eine Neigung zum Gottesglauben. Die Gotteserkenntnis ruht also auf übernatürlicher Offenbarung, die sich in Moses fortgesetzt und in Christus vollendet hat. In der Schrift ist die Offenbarung niedergelegt; die Schrift ist inspiriert und kritischer Kanon für die Lehre. Doch hat die Vernunft nach der Schrift zu beurteilen, was der Offenbarung entspricht, da nichts der Vernunft Widersprechendes geoffenbart ist. Die nach der Schriftoffenbarung kritisch urteilende Vernunft richtet sich gegen die Tradition. Die Offenbarung wird positiv gefasst, weil Gott wesentlich Machtwille ist, der nur, wie bei Duns Scotus, seine Grenze an der Logik hat. Wunder sind aber logisch nicht

---

[126]) Fock, Die Soc. 1847. Bock, Hist. Antitrin. 1774. Ihr Bekenntnis ist der Rakauer Katechismus. 1605. lat. 1609. Bibliotheca Fratrum Polonorum.

widerspruchsvoll. Gottes Interesse an der Welt und die Selbständigkeit der letzteren, besonders der Freiheit, zeigt sich aber darin, dass sie ein die Weltveränderungen begleitendes Wissen Gottes annehmen, ja in Abrede stellen, dass Gott die freien Taten voraussehen könne. Seine Ewigkeit besagt nur, dass er ohne Anfang und Ende ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist nichts als die Folgerichtigkeit seines Willens; sie besteht darin, dass Gott das gibt, was er verheissen hat, insbesondere Belohnungen. Gerecht ist Gott, sofern er tut, was seiner intelligenten Natur entspricht; er kann aber Unrecht gegen ihn frei vergeben, ohne Satisfaktion zu verlangen. Wie er in sich konsequent ist, so ist er frei, hat volle Aseität, ist der Eine, der von sich selbst ist und kann nicht trinitarisch sein. Er ist eine, ihrer selbst mächtige Persönlichkeit. Der Mensch ist Gott ebenbildlich durch die Herrschaft über die unter ihm stehende Welt. Er ist aber nicht von Anfang an vollkommen, vielmehr von Natur sterblich, unwissend und unerfahren. Seine Vernunft war schwach, sein Wille ungeübt, seine Sinnlichkeit vor seiner Vernunft entwickelt. Gerechtigkeit konnte ihm nicht anerschaffen sein, da er sie betätigen musste. Er konnte kaum der Versuchung bei seiner Ungeübtheit widerstehen, fiel frei, verlor aber durch den Fall die Freiheit nicht. Erbsünde ist nicht anzunehmen, sondern höchstens eine Gewohnheit zu sündigen, und nie könnte Erbsünde als Schuld angerechnet werden. Die Übel und der Tod sind nicht Folge der Sünde, sondern der Endlichkeit, und können sich höchstens steigern infolge der Sünde, dienen aber auch der Anregung zur Tugend. Die Erlösung findet durch die Offenbarung des göttlichen Willens in Christus statt. Ihre Christologie ist insofern modern, als sie von der menschlichen Seite ausgeht. Er ist der eingeborene Sohn Gottes, weil Gott ihn am meisten liebt. Er ist übernatürlich erzeugt, vor seinem Amtsantritt in den Himmel entrückt, um über Gottes Willen unterrichtet zu werden, mit der Auferstehung zur Macht über die Welt erhoben worden. Seine Einheit mit Gott besteht in seiner Einheit mit dem göttlichen Willen. Von zwei Naturen in Christus kann man nicht reden, auch nicht von einer Gemeinschaft göttlicher und menschlicher Eigenschaften. Er bleibt Gott untergeordnet. Manche, wie Davidis, wollen ihn überhaupt nicht göttlich verehren; er

kann höchstens wegen seiner Macht göttlich verehrt werden, aber er ist nicht durch sich Gott. Seine Aufgabe war, den göttlichen Willen voll zu verkünden, Vertrauen auf Gott, Nächstenliebe, Selbstverleugnung und das ewige Leben denen zu verbürgen, die Gottes Geboten folgen. Seine Lehre hat er durch sein heiliges Leben, sein Beispiel, seine Wunder, seinen Märtyrertod besiegelt und vor allem durch seine Auferstehung bewiesen, dass die, die Gott gehorchen, vom Tode befreit werden. Ja er hat durch die Auferstehung die Macht, denen, die gehorchen, das ewige Leben zu schenken, wie er auch als Hohepriester bei dem Vater eintritt. Hingegen bekämpfen sie auf das stärkste die Versöhnungs- und Genugtuungslehre, einmal weil Gott gar nicht versöhnt zu werden braucht, da Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht Qualitäten Gottes sind, sondern nur ein Effekt seines Willens. Er muss nicht Satisfaktion verlangen. Sodann sei weder Schuld noch Strafe übertragbar auf andere; von Stellvertretung kann nicht die Rede sein, von überschüssigem Verdienst auch nicht, da es Christi Pflicht war, Gottes Willen zu tun, und von der Verbindlichkeit zum Gehorsam kann er uns nicht entbinden. Durch seinen Tod hat er uns Gottes und seine Liebe geoffenbart. Von Sünden befreit er, indem er zeigt, was der gewinnt, der von der Sünde absteht. Die Rechtfertigung ist nicht Anrechnung des Verdienstes Christi, sondern freie Sündenvergebung für den, der glaubt, d. h. Vertrauen auf Christi Verheissung und Gehorsam gegen seine Gebote hat. Christus teilt seinen Geist, d. h. das Evangelium und die Gewissheit der Seligkeit denen mit, die ihm vertrauen. Die Sündenvergebung wird hier nicht abhängig von den guten Werken, sondern von der Grundrichtung des Glaubens und Vertrauens. Wie Christus Gottes Willen mitteilt und offenbart, so sollen wir dieser Offenbarung Vertrauen schenken und durch seine Bürgschaft, besonders die Auferstehung des Heils gewiss sein. Die Kirche ist ihnen nur die Gemeinschaft derer, die die Heilslehre bekennen, also Gemeinschaft der Personen. Sie üben strenge Kirchenzucht, aber fordern, dass keine staatlichen Strafen Häretikern zugefügt werden. Krieg und Kriminaljustiz halten sie bei aller Anerkennung des Staats für nicht erlaubt. Bei den Socinianern besteht die Ein-

heit Gottes und des Menschen im Willen. Das Christentum ist Willensreligion, aber schliesst Heilsgewissheit in sich; es ist rational, sofern es das in sich Widersprechende ausschliesst, also kritisch-rational. Die innere Güte des Guten wird freilich so wenig erkannt wie im Calvinismus. Daher ihr supernaturaler Zug, der aber die rationale Kritik nicht aufhebt. Der Socinianismus ist in England von dem Deismus fortgebildet worden; in Amerika ist er im Unitarismus vertreten; in den deutschen Rationalismus ist vieles von ihm übergegangen. Ritschl stimmt in der Verwerfung der natürlichen Theologie, in dem Offenbarungssupernaturalismus in Verbindung mit moralischem Kritizismus, in der Christologie, die auf Willensharmonie mit Gott hinausläuft, in der Versöhnungslehre und freien Sündenvergebung, in der Rechtfertigungslehre im wesentlichen mit ihm überein und hat nur die metaphysische Seite der socinianischen Ansicht zurücktreten lassen. Auch der Arminianismus (s. o. S. 242 f.) ist wie der Socinianismus von dem Humanismus ausgegangen, was sein Theismus wie seine philologische Exegese und sein Universalismus beweist; auch er hat sich bis in die Gegenwart, namentlich in England und in der nordamerikanischen „Neuengland"-Theologie erhalten.

---

§ 54. Die Dissenters, so verschieden sie unter sich sind, mystisch oder rational, theosophisch oder kritisch, dem Pantheismus oder dem Deismus zuneigend, persönlich gerichtet oder gemeinschaftbildend, machen Momente geltend, die dem protestantischen Prinzip entsprechen und die später in reiferen Formen innerhalb der protestantischen Kirchen wieder aufgenommen werden. Sie, wie die in den offiziellen Kirchen hervortretenden Differenzen und der Gegensatz der Lutheraner und Reformierten zeigen, dass es vergeblich war, auf protestantischem Boden eine unabänderlich geltende Lehre mit dem Anspruch auf kirchliche Geltung fustzustellen, dass der Protestantismus ein Prinzip vertritt, das in einer Fülle von individuellen Formen erscheint. Es ist ihnen allen um persönliche Gewissheit zu tun, um eine an Christus angeknüpfte, ethisch bestimmte Gottesgemeinschaft. Dabei war aber schon die religiöse Erfahrung verschieden bestimmt, indem die einen die Sündenver-

gebung, andere die prinzipielle Umwandlung, noch andere die positive Gottesgemeinschaft, die Selbstmitteilung Gottes überwiegend betonen, die einen mehr auf das historische Verdienst Christi, andere mehr auf seine Person, noch andere mehr auf den idealen Christus, das Wort Gottes, den Geist Christi, den Gottesgeist ihr Heilsbewusstsein gründen, die einen das historische Element und das Schriftprinzip mit der mystischen Erfahrung, historischen Glauben und mystischen Glauben verbinden, die andern die Glaubenserfahrung dem Historischen und der Schrift überordnen. In bezug auf die Ausbildung der Lehre suchten die einen mehr den Zusammenhang mit der bisherigen auf Kosten der Konsequenz festzuhalten, während die andern eine konsequentere Kritik an dem bisherigen Dogma übten; die einen suchten eine allgemeine Weltanschauung auf protestantischer Grundlage auszubilden und in Zusammenhang mit dem weltlichen Erkennen die natürlichen Grundlagen und den Prozess der Geschichte mit ihrer christlichen Position zu verknüpfen, andere neigten mehr dazu, sich auf das religiös-sittliche Gebiet zu beschränken. Die einen suchten die neue Position unter Dach zu bringen und gaben ihrer gemeinsamen Überzeugung in kirchlichen Bekenntnissen Ausdruck, die oft einen streng exklusiven Charakter annahmen, andere, wie z. B. Frank, begnügten sich mit einer freien Ausgestaltung der Lehre, und wenn auch alle den Staat anerkannten, so wollten die einen die Hilfe des Staates, ja die Macht des Staates gegen Andersdenkende in Anspruch nehmen, während andere vom Staate die Achtung der Gewissensfreiheit forderten und Zwang in religiösen Dingen verabscheuten. Man wird die Ansicht aufgeben müssen, als sei der Protestantismus nur in den offiziellen Kirchen vertreten, die vielmehr durch mystische, rational-humanistische, spekulativ-theosophische, sowie kritische Elemente ergänzt werden, welche in der nachfolgenden Zeit in diese Kirchen selbst eindrangen. Der Protestantismus hat von vorneherein als Prinzip Fühlung mit den neueren Richtungen der Wissenschaft gehabt und es ist einseitig, zu behaupten, dass der moderne Protestantismus sich durch den Einfluss der neueren Wissenschaft erst umgestaltet habe, da vielmehr die neuere Wissenschaft schon in dem sinkenden Mittelalter beginnt und ein Teil der Protestanten schon von Anfang an mit ihr Fühlung

hatte. Wie sich damals, schon seit Okkam, Ansätze fanden, unter Anerkennung der Selbständigkeit der Wissenschaft, der Religion ihr eigenes Gebiet zu reservieren (das Gebiet der Erwählung im Unterschied von dem Gebiet der gratia universalis, der geistlichen Gerechtigkeit im Unterschied von der zivilen, der übernatürlichen Offenbarung im Unterschied von dem weltlichen Gebiet u. a.), und andererseits Versuche, die Religion in den allgemeinen Zusammenhang des Geisteslebens hineinzustellen, so ist es, wenn auch in vollkommeneren Formen, noch heute. Der Hauptgegensatz in jener Zeit bestand zwischen den offiziellen protestantischen Kirchen, welche den Staat in ihre Dienste nahmen und den freieren, aber konsequenteren Dissenters, die den offiziellen Protestantismus teils durch energisches Hervorkehren der persönlichen religiösen Autonomie, teils durch konsequentere Ausbildung der Lehre ergänzten. So gewiss das protestantische Prinzip zur Zeit seiner Entstehung kirchlich unter Dach gebracht werden musste, wenn es nicht wieder erdrückt werden sollte, so gewiss brachte ihm diese Verkirchlichung eine Einbusse an Konsequenz und Annäherung an das katholische Vorbild und um so mehr verdienen die Dissenters Beachtung, die das Prinzip reiner und konsequenter vertraten.

II. Die Entwicklung der protestantischen Lehre bis auf die Gegenwart.

§ 55. Diese Entwicklung soll nur bis an die Gegenwart herangeführt werden, damit deutlich wird, zu welchen Resultaten die Entwicklung des protestantischen Prinzips bis jetzt gekommen ist. Eine genauere Schilderung der Gegenwart ist Sache der Symbolik und Dogmatik (vgl. meine Enzyklopädie der Theologie S. 87 f.). Zunächst wurde der Konfessionalismus des orthodoxen Systems in den beiden Konfessionskirchen gebrochen; mystisch-pietistische und psychologisch-rationale Auffassungen des Christentums traten an die Stelle, letztere in mannigfachen Formen, zum Teil mit supernaturalistischen Elementen verknüpft, zum Teil sie beseitigend. Die historische Forschung machte sich selbständig und immer energischer trat das Bestreben hervor, das

Wesen des Christentums historisch und auf psychologisch-rationalem Wege zu verstehen. Diese Betrachtungen wurden erweitert durch Hineinstellung des Christentums in den gesamten religiösen Prozess, sowohl von der historischen, wie von der spekulativen Seite und ebenso suchte man auch mit Hilfe der Psychologie das Wesen der Religion und des Christentums zu erkennen. Indem man so dem Wesen des Christentums nachging, wurde das christliche Bewusstsein von seiner Unmittelbarkeit erst zur vollen, reflektierten Selbsterkenntnis erhoben; von einer kirchlichen Lehre konnte nun kaum mehr die Rede sein, sondern von einer freien Erkenntnis des Christentums. Je nachdem das Wesen desselben bestimmt wurde, musste natürlich auch die Lehre verschieden ausfallen. Dass die Kirchen, sofern sie eine feste Lehre für ihre praktischen Zwecke für nötig hielten, mit dieser Entwicklung nicht zufrieden waren, versteht sich von selbst. Der gegenwärtige Protestantismus befindet sich deshalb in einer Krise, für die allerhand Heilmittel ausgesonnen sind. Diese Entwicklung hat die konfessionellen Gegensätze des Protestantismus in den Hintergrund gedrängt und nur die Vertreter der Kirchlichkeit der Lehre haben auch die konfessionellen Differenzen noch zu konservieren versucht. Dass diese Entwicklung im Zusammenhange mit der modernen Ausgestaltung der Wissenschaften steht, ist selbstverständlich. Das schliesst aber nicht aus, dass sich in ihr ebenso der Einfluss der Dissenters auf die protestantischen offiziellen Kirchen zeigt, insofern ihre Gedanken in erneuter Form zur Anerkennung kamen. Im übrigen vollzog sich die Entwicklung auf der reformierten und lutherischen Seite nahezu parallel, nur mit dem Unterschied, dass eine Zeitlang Holland, Frankreich und England an der Spitze standen, während später Deutschland die führende Rolle übernahm.

1. Milderung der Orthodoxie.

§ 56. In dem reformierten Frankreich trat zuerst eine Erschütterung der Orthodoxie in der Schule von Saumur ein, die eine ähnliche Rolle spielt wie Calixt im lutherischen Gebiete. Beiden suchte die Orthodoxie durch Bekenntnisse vergeblich zu begegnen, der Schule von Saumur durch die formula consensus Helvetica, Calixt durch den Wittenberger con-

sensus repetitus. Die Schule von Saumur[127]) modifizierte das Prädestinationsdogma, indem Amyrauld den der Prädestination zugrunde liegenden Gottesbegriff gegen Lieblosigkeit, Placäus gegen Ungerechtigkeit zu schützen suchte, Pajon auf die Vermittlung der Prädestination durch äussere Umstände hinwies, um den Misserfolg des Evangelii nicht direkt auf Gott kommen zu lassen, während Capellus die Inspiration der Vokalisation des hebräischen Textes beanstandete. Die Opposition Calixts[128]) gegen den Inhalt der orthodoxen Lehre war ebenfalls nicht prinzipiell, sondern quantitativer Natur, indem er als Lutheraner, mehr von dem Seligkeitsinteresse ausgehend, die Freiheit für den Zustand der Erbsünde, die Freiheit des Christen auf Grund der übernatürlichen Gnadenmitteilung in der Betätigung guter Werke, die Freiheit in der Inspirationslehre, wo er von einer Assistenz des Geistes redet, stärker hervorhebt, die menschliche Seite in Christus betont, mehr Anerkennung der Vernunft, der Philosophie, der Ethik und der Geschichte und ebenso mehr Freiheit und Universalismus gegenüber der konfessionellen Beschränktheit der Kirche verlangt, indem er es genügend findet, wenn man auf die Übereinstimmung der ersten fünf Jahrhunderte sich beschränke und im übrigen freie Bewegung lasse, worin auch seine Unionsbestrebungen mit der griechischen Kirche ihren Grund haben. Man pflegt gewöhnlich zu sagen, dass man nicht auf einen früheren Standpunkt die Entwicklung zurückschrauben könne, was Calixt getan habe; das war nicht seine Meinung, da er nur das Fundamentale, worin Übereinstimmung herrschen soll, mehr begrenzen wollte als die Orthodoxie. Nach Calixt hat man gegenüber den Einengungen der kirchlichen Lehre noch mehr freie Bewegung verlangt.

2. Pietismus.

§ 57. Eine weitere Erschütterung erfuhr die Orthodoxie auf

---

[127]) Al. Schweizer, Zentraldogmen II, 225 f. Gass, Gesch. d. prot. Dogmatik II, 328 f. Amyrauld, Traité de la prédestination 1634. La morale chretienne 1652 f. Placaeus, De statu hominis lapsi ante gratiam 1640. Disputatio de primi peccati imputatione.

[128]) Henke, Georg Calixt u. s. Zeit. 2. Bde. 1853/56. H. Schmid, Geschichte d. synkretistischen Streitigkeiten. 1846.

beiden Seiten durch den Pietismus[129]) und die mit ihm verbundene biblische Theologie, die sich von dem Dogma zu emanzipieren begann. Auf der reformierten Seite war die Schrifttheologie der Coccejanischen Schule mit dem Pietismus befreundet, wie auf der lutherischen Seite die Bengelsche Schule. Coccejus[130]) setzte Schriftforschung an Stelle des Dogmas und suchte das Einzelne aus dem Zusammenhang des Ganzen zu erklären, indem er die Bundesidee dem ganzen Prozess zugrunde legte. Da der Werkebund universal sein sollte und der Gnadenbund erst infolge der Sünde in dreifachem Tempo als patriarchalischer, theokratischer und christlicher hervortrat, wurde das Prädestinationsdogma in seiner Absolutheit erschüttert, wie denn Poiret auch nach dem Fall den Universalismus der Gnade festhielt, und Pufendorf bemerkte, dass wenn Gott so viele Wege mit dem Menschen versuche, um ihn zu retten, der Mensch selbst an seinem Untergange durch seine Freiheit schuld sei. Die Pietisten Lodenstein, Untereyck, Schüler des Coccejus und des Orthodoxen Voetius, ferner Joachim Neander knüpften an die Mystik an, richteten sich auf Verbesserung der Sitten, auf Heiligung durch Absonderung von der Welt, was noch stärker bei Labadie hervortrat, der zugleich neben der persönlichen Wiedergeburt die „Prophezei" begünstigte, die für Speners biblische Zusammenkünfte das Vorbild geworden ist, hier wurde innere Konzentration, Aussonderung einer kleinen Kirche aus der grossen hervorgehoben. Die pietistische Bewegung im Luthertum ging von Spener aus. Hier zeigt sich die Bestreitung des Wertes des Dogmas gegenüber der eigenen Erfahrung, statt der intellektuellen Seite wird hier auf das Gefühl und den Willen das Gewicht gelegt. An die Stelle der Schrift als Lehrnorm tritt die Schrift als Gnadenmittel, wozu sie in den Collegia biblica verwendet wird. Gottfried Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie die geschichtliche Betrachtung in den Dienst des Streites gegen die Orthodoxie gestellt. Wie Coccejus so hat der Württemberger Bengel[131]) eine Schrift-

---

[129]) H. Schmid, Geschichte d. Pietismus 1863. Ritschl, Geschichte d. P. Dorner, Gesch. d. protest. Theol. 624 f. Frank, Gesch. d. prot. Theol. II, 115 f. Spener, Theologische Bedenken. Vom geistl. Priestertum. Göbel, Gesch. d. christl. Lebens in d. rheinisch-westfäl. Kirche II, 160 f.

[130]) Gass, Gesch. d. prot. Dogm. II, 300 f.

[131]) Oskar Wächter, J. A. Bengel 1865.

theologie versucht; auch er suchte statt dogmatischer Beweisstellen die Stammbegriffe der Bibel in seinem Gnomon festzustellen und fasst neben der Textkritik den ganzen Zusammenhang der Heilsgeschichte ins Auge. Mit seinen phantasiereichen Forschungen besonders über die Apokalypse hing es zusammen, dass in seiner Schule sich biblischer Realismus mit der Theosophie verknüpfte (Öttinger, Roos u. a.). Dieser Biblizismus hat sich bis in die neueste Zeit fortgepflanzt durch Beck, Hofmann u. a., wie denn auch die theosophische Schrifterklärung besonders von Schöberlein, Hamberger u. a. bis in die neueste Zeit fortgesetzt wurde. Man hat gemeint, der Pietismus sei katholisch, unlutherisch. Allein mittelalterlich war an ihm nur, was auch an der Orthodoxie mittelalterlich war, der Supernaturalismus, der sich im Pietismus auf die Ethik warf, die Abwendung von dem natürlich-sittlichen Leben und das Beharren bei der Heilserfahrung, was gewiss dem Luthertum verwandter ist als den Reformierten. Allein man tut wohl, zu berücksichtigen, dass der Pietismus auf Schrift und Persönlichkeit zurückging und gegen Kirchentum Front machte. Aus dem Pietismus ging die Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf[132]) hervor, die ihren Universalismus durch eine tolerante Gesinnung, namentlich in bezug auf die Union der Protestanten bewies und den persönlichen Umgang mit dem menschlichen Erlöser, der als Gott sich freiwillig entäussert hat, besonders in der Versenkung in sein Leiden pflegte. Die Bedeutung des Pietismus kann man erst voll würdigen, wenn man sich erinnert, dass Kants rigoristische Moral wie Schleiermachers mystische Erlösertheologie durch den Pietismus auf das stärkste beeinflusst sind. Der Unionsrichtung der Brüdergemeinde entspricht auf reformierter Seite das Triumvirat von Werenfels, Osterwald und Alphons Turretin[133]), die das Wesentliche der Heilsgewissheit gegenüber der Verschiedenheit der Einzellehren, das Gemüt und die Moral gegenüber dem Intellektualismus der Orthodoxen bevorzugen, auf das historische Verständnis der Schrift ausgehen und Fühlung mit den Lutheranern suchen.

---

[132]) Plitt, Zinzendorfs Theologie. 3 Bde. 1869—74.
[133]) Schweizer, Protest. Zentraldogm. II, 758 f.

3. Einfluss der Philosophie, Psychologie, Geschichtsforschung, Englischer Deismus.

§ 58. Es ist ferner die Philosophie, welche in beiden Konfessionen einen mächtigen Einfluss gewann, zuerst die Philosophie des Cartesius, sodann die englische Philosophie, insbesondere der Deismus in den reformierten Ländern, teils in Verbindung mit biblisch-supernaturalen Einschlägen, teils unter ihrer Beseitigung. Es war zuerst Cartesius, der nicht nur einige Coccejaner beeinflusste, der bei Männern wie Ludwig Meyer, Wolzogen, Hulsius u. a. die Meinung hervorrief, dass man die Schrift nach der Vernunft erklären und die Wahrheit ihres Inhaltes beweisen müsse, wobei man sich auf des Cartesius Ideenlehre hauptsächlich stützte. Bis nach Königsberg reichte der Einfluss des Cartesius durch Lysius. Dann aber ging die Führung an England über. In England hat es nie eine Orthodoxie gegeben, die Glaubenslehre war in der Form der Erklärung der 39 Artikel oder des Apostolicums oder Athanasianums behandelt. Der alttestamentliche Puritanismus stand mit dem katholisierenden Traditionalismus der Staatskirche im Kampf; der Independentismus erstrebte die Unabhängigkeit der Einzelgemeinden, die Heiligen, Baptisten, Leveller, Quäker machten dem persönlichen, mystischen, rationalen Interesse Luft und stellten sich in Gegensatz zu der objektiven Auktorität des historisch bestimmten Glaubens. Infolge der blutigen Streitigeiten machte sich die Forderung der Toleranz geltend, die der Latitudinarianismus in der englischen Staatskirche selbst vertrat. Abott wollte eine Union mit den Griechen und Presbyterianern; der Socinianismus gewann Einfluss. Man wollte den Beweis aus der Vernünftigkeit des Christentums statt des inneren Zeugnisses des Geistes und neigte sich der Trinitäts- und Versöhnungslehre des Arminianismus zu. Dieser Richtung kam die Philosophie entgegen. Schon Hobbes hatte trotz seiner sensualistischen Grundanschauung die christliche Religion als Staatsreligion empfohlen, weil sie, dem Interesse der Vernunft entsprechend, den Grundsatz vertrete: was du nicht willst, dass man dir tu, das tu auch keinem anderen. Herbert von Cherbury[134]), der „Vater des Deismus", verlangt auf

---

[134]) Lechler, Gesch. d. engl. Deismus 1841. H. v. Ch., De veritate prout. distinguitur a revelatione, a verisimili a possibili et

Grund religionsgeschichtlicher Studien eine ethisch bestimmte Religion, Freiheit bei der Bekehrung und richtet sich gegen die prädestinatianische Verwerfung. Das Christentum ist ihm Wiederherstellung der natürlichen Religion. Positive Offenbarungen können nicht Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen. Was von anderen als Offenbarung empfangen wird, ist schon nicht mehr Offenbarung, sondern Tradition und Geschichte. Die fünf Wahrheiten der natürlichen Religion sind: Gott ist, ist zu verehren, und zwar durch Tugend, die Sünde ist durch Reue und Besserung zu tilgen; es gibt Vergebung und Lohn und Strafe im Diesseits und im Jenseits. Im Anschluss an den Platonismus vertrat Ralf Cudworth einen Theismus, der der Willkür Gottes und dem Fatalismus, der die Freiheit vernichte, entgegengesetzt das Gute als Gottes Persönlichkeit immanent bezeichnet. Am einflussreichsten ist Locke[135]) geworden, der einerseits die Religion auf die natürliche psychologische Grundlage der Moral, des common sense stellte, andererseits doch ergänzend an die Offenbarung verweist. Den Beweis für die Offenbarung kann man geben, indem man die Form der Einführung derselben als göttlich beweist. Der Inhalt der Offenbarung ist die historische Tatsache, dass Jesus der Messias ist. Die Anerkennung der Offenbarung hängt von der Vernunft ab, der man zeigen kann, dass es vernünftig sei, die Offenbarung anzunehmen. Weil wir schwach und sündig sind, sollen wir dem Messias glauben, der dem Naturgesetze, das die Grundlage der Freiheit des gesellschaftlichen Lebens ist, die öffentliche Sanktion verleiht und den Mangel unserer Vernunft ergänzt. Allein der eigentliche Kern ist doch die natürliche Religion, der gesunde Menschenverstand. Dieser kann sich der Offenbarung bedienen wie das Auge sich des Fernrohrs bedient. Der humanistische Shaftsbury[136]) gründete seinen ethischen Theismus auf den sittlichen Instinkt, auf den Sinn

---

a falso 1624. De religione gentilium eorumque causis 1645. Tröltsch, Artikel Deismus in Herzogs Realenzyklop. 3. A. Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1892. 1893. 1894. Tulloch, Rational theol. and christ. philos. in England in the XVII Cent. 2 Bde. 1873. Jodl, Gesch. d. Ethik. 2 Bde. 1882. 1889.

[135]) Der Schluss des Essay conc. human understanding. The reasonableness of Christiansty as delivered in the scriptures. A discourse of miracles.

[136]) Fowler, Shaftsb. and Hutcheson 1882. Characteristics of Men, manners, opinions, Times. 3 Vol. 3 ed. 1723.

für Harmonie und lehnte den Gott der doppelten Prädestination ab, wie die juridische Versöhnungs- und Rechtfertigungstheorie. Das Christentum bewährt sich als natürliche Religion an dem angeborenen Sinn für Harmonie, für das Gute und bedarf keiner besonderen Beweise durch Wunder, die nur für einen Gott der Macht sprechen. Hume[137]) endlich hat zwar den deistischen Gottesbegriff und die Naturreligion nur für wahrscheinlich erklärt, aber gegen den Aberglauben der positiven Religionen und besonders gegen den Wunderglauben um so energischer Front gemacht. Wenn so sich die Idee der natürlichen Religion unter dem Einfluss der Philosophie immer weiter ausbreitete, so blieben für die Auffassung des Christentums zwei Möglichkeiten; entweder man identifizierte es vollkommen mit der natürlichen Religion und erklärte alles andere an ihm für minderwertig, oder man suchte, wie Locke, zu zeigen, dass das Christentum durch seine Offenbarung den gesunden Menschenverstand ergänze, und suchte dem Verstand die Notwendigkeit zu beweisen, die Offenbarung anzuerkennen. Kurz, es zeigte sich hier, wie später im deutschen Rationalismus, eine supernatural-rationale und eine rein rationale Richtung. Die Supernaturalisten suchten zu beweisen, dass man der Schrift zu glauben habe, weil sie sich als glaubwürdig erweisen lasse. Hier treten die sogenannten Evidenses auf, welche aus Weissagung und Wundern die Glaubwürdigkeit der Schrift zu zeigen suchten (Lardner, Conybeare, Foster, Whiston, Chandler u. a.). Sherlock suchte durch ein Zeugenverhör Christi Auferstehung als das Zentralwunder zu erweisen. Butlers „Analogie" geniesst in England noch heute grosses Ansehen, ist von Gladstone neu ediert, bringt natürliche und geoffenbarte Religion in Verhältnis. Allein dem Weissagungsbeweis gegenüber zeigte man, dass dieser Beweis höchstens bei allegorischer Interpretation zutreffe (Collins), dann aber willkürlich werde, und dem Beweis durch Wunder wandte man ein, dass diese im besten Falle ein Beweis der Macht seien (Shaftsbury) oder dass man aus ihnen nicht erkennen könne, ob sie guten oder bösen Kräften entstammen (Hume). Morgan, der Socinianer wurde, ging noch weiter, indem er Israels Gott für einen Nationalgott erklärte; auch das Christen-

---

[137]) Dialogues conc. natural religion. Natural history of religion.

tum sei durch das Judentum verunreinigt, Paulus habe erst an dem Judenchristentum Kritik geübt. Auch Toland und Collins wiesen darauf hin, dass die wahre Religion Vernunftreligion sei, auf Freidenken, Befreiung vom Aberglauben und vom Priesterbetrug beruhe. Nach Toland ist das Christentum durch Anlehnung an jüdische Zeremonien und heidnische Mysterien verdorben. So zog man sich darauf zurück, das Christentum um seiner moralischen Vortrefflichkeit willen anzuerkennen. Die von der Stoa beeinflusste deistische Position wurde die herrschende. Nach Tindal soll das Christentum mit der natürlichen Religion identisch sein, die in dem vernünftigen, d. h. der Vernunft der Dinge entsprechenden Handeln besteht, was auf die Stoa zurückging. Das Christentum als natürliche Religion sei so alt wie die Welt; die Aussagen der Vernunft seien aller positiven Offenbarungsreligion an Gewissheit überlegen. Ebenso richtete sich Chubb gegen die positive Religion, fand die Schrift verwirrt, die Gotteserkenntnis sei die Erkenntnis des in den Weltgesetzen offenbaren Willens Gottes. Christus könne als göttlicher Gesandter gelten, der die von Herbert von Cherbury festgestellten Wahrheiten der natürlichen Religion verkündet habe. Hingegen führt er zwar die Wunder nicht auf Priesterbetrug, aber auf unbewusste Dichtung, z. B. die Auferstehungsberichte auf Träume und Visionen zurück. Bolingbroke wollte ebenso das Traditionelle von der natürlichen Religion im Christentum unterscheiden. Das Erste sei eine traurige Religion; man könne die Schrift nicht mit der philosophierenden Vernunft reimen. Die Tendenz, an dem Christentum das Vernünftige von den positiven Elementen zu scheiden, es als natürliche Religion zu verstehen, hat sich bis auf den heutigen Tag in England ebenso erhalten (z. B. Matthew Arnold, Seeley, natural religion, vgl. auch das Beruhen im Unerkennbaren bei H. Spencer und die Auffassung der Religion und Christi bei Stuart Mill), wie die Versuche, Beweise für die Annahme der Offenbarung zu geben.

4. Die rationale Bewegung in Deutschland.

§ 59. Der Rationalismus[138]), der das Christentum als vernünftige Religion zu verstehen suchte, hat sich am reichsten in Deutschland ausgestaltet. Nachdem der Rationalismus zuerst

[138]) Frank, Gesch. d. Rat. Tholuck, Gesch. d. Ration. 1865.

in populärer Form hervorgetreten war, zeigte er sich in dem Leibnitz-Wolfischen Intellektualismus, der in einer eudämonistischen Populartheologie endete. Eine neue Bewegung ging von Lessing aus. Sie setzte sich teilweise im Kantischen moralischen Rationalismus fort, dem der Jakobische ästhetische Rationalismus zur Seite stand, wie in der Entwicklungslehre des Idealismus. Bei Herder, Schelling, Hegel trat mehr die objektive Vernunft gegenüber der subjektiven hervor und zugleich die Entwicklung der religiösen Vernunft in der Weltgeschichte. Bei Schleiermacher kombinierte sich die mystisch-psychologisch-historische Richtung der Brüdergemeinde mit rationalen Elementen und, abgesehen von den verschiedenen Kombinationen von Fichte, Hegel, Schelling, Schleiermacher, Herbart u. a. tritt in der neuesten Zeit die psychologische Seite auch in der Behandlung religiöser Fragen oft in Verbindung mit skeptischem Neukantianismus hervor. Die meisten dieser Richtungen sind in rein rationaler und in supernatural-rationaler Form in der Theologie vertreten und stehen im Zusammenhang mit historisch-kritischen Forschungen.

In populärer Form zeigte Chr. Thomasius rationale Neigungen, indem er den gesunden Menschenverstand gegenüber der theologischen Scholastik bevorzugt und besonders den praktischen Wert der Beförderung der Glückseligkeit zum Massstabe der Beurteilung macht. Die Bibel bleibt ihm wesentlich Auktorität, nur soll sie unabhängig von den Symbolen erklärt werden. Das Wesen des Christentums sieht er in der Liebe Gottes und des Nächsten, sowie „Hass und Verachtung sein selbst". Daher fordert er Toleranz und hält nicht viel von den Konfessionskirchen. Die Fürsten sollen die Verhandlungen über Lehre freigeben, haben aber im übrigen als Fürsten über den Kultus und den Frieden der Kirchen zu wachen, die keine Selbständigkeit gegen den Staat haben. In Deutschland hat die Leibnitz-Wolfische Philosophie zuerst die Idee der natürlichen Religion und der natürlichen Theologie in ihrer Selbständigkeit zur Geltung gebracht. Zwar hat Leibnitz noch zwischen der natürlichen und übernatürlichen Theologie unterschieden. Aber indem er an das ciceronische lumen naturale des Melanchthon anknüpft, hat er diesem doch das Übergewicht gegeben, einmal, insofern die Mysterien zwar übervernünftig sein sollen, aber

nicht widervernünftig, und er glaubt, sie beweisen zu können, sodann, indem er eine eigene Weltanschauung ausbildet, in der die Probleme der Theodicee gelöst werden sollten, nach der, wie bei Shaftsbury, eine allgemeine Harmonie und mit Vollkommenheit verbundene Glückseligkeit das Weltziel sein sollte. Daneben behielten die supernaturalen Wahrheiten keine grosse Bedeutung. Die positiven Religionen sind für Leibnitz abhängig von dem jeweiligen Entwicklungsstand der betreffenden Seelenmonaden und relativ. Christus hat der natürlichen Religion im Grunde das Ansehen einer öffentlichen Lehre gegeben. Wolf hat diese Gedanken ausgeführt und durch die Demonstriermethode befestigt, die durch Canz, Bülfinger, Carpow, Reusch, S. J. Baumgarten in der Theologie Anwendung fand. Man meinte, den Glauben durch Beweise stützen zu können. An die Stelle des Zeugnisses des heiligen Geistes in der Schrift berief man sich auf ihre logisch-moralischen Wirkungen, auf ihre Harmonie mit der gesunden Vernunft. Man suchte die Möglichkeit der übernatürlichen Offenbarung und ihre Notwendigkeit um der Sünde willen zu zeigen, stellte Kriterien für sie auf und zeigte die Übereinstimmung der Schrift mit diesen Kriterien. Der Supernaturalismus suchte ähnlich wie die englischen Evidences formal die Glaubwürdigkeit der Schrift zu beweisen, da ihre Schriftsteller die Wahrheit kannten und sagen wollten. Christus habe sich als glaubwürdig erwiesen, ihnen seinen Geist verliehen. Das Neue Testament habe also als Offenbarung zu gelten, und das Alte, weil es vom neuen anerkannt sei. Diesem formalen Auktoritätsbeweise, der der Vernunft beweisen sollte, dass sie zu glauben habe, ging eine Rationalisierung des Inhalts parallel, die Religion hat es mit Glückseligkeit zu tun und in diesem Sinn Tugend zu fördern. In der an Wolf anschliessenden Popularphilosophie schritt man dazu fort, alles Theoretische als unpraktisch zu beseitigen. Trinitäts-, Zweinaturen-, Erbsünden-, Genugtuungslehre, seligmachender Glaube ohne Werke wurden als unbrauchbar beanstandet. An Stelle des kirchlichen Lehrgesetzes, des Dogma, setzten Spalding, Steinbart u. a. das praktische Interesse der Nützlichkeit, der Beförderung von Tugend und Glückseligkeit als Masstab für die Lehre.

Dieser eudämonistisch-moralischen Aufklärung gegenüber

hat Lessing[139]) einen neuen Weg eingeschlagen, indem er zwischen den zufälligen Geschichtswahrheiten und den ewigen Vernunftwahrheiten unterscheidet, aber zugibt, dass die ersteren für niedrigere Entwicklungsstadien die Einhüllungsformen für die letzteren sind und der Erziehung des Menschengeschlechtes dienen. Das Christentum hängt ihm nicht von der Schrift ab, die er, besonders die Evangelien, kritisch durchforscht, der er die regula fidei, die Glaubensregel zur Seite stellt. Das Christentum hat ein ewiges Prinzip, das universal human ist, nicht bloss theoretisch, sondern zugleich mystisch-moralischer Art, die Beseelung des Geistes durch den göttlichen Geist zur gegenseitigen Liebe, zur Toleranz. Das ewige Evangelium, das Reich des Geistes wird über den Buchstaben schliesslich triumphieren. Bei Lessing beginnt die Idee der Entwicklung zu universaler Humanität sich zu regen. Diese Lessingschen Gedanken hat Kant[140]) nach der spekulativ-kritischen, moralischen Seite schärfer ausgebildet, während er in dem der historischen Forschung hinter Lessing zurückblieb. Kant hat das Wesen der Religion in der Moral begründet gefunden. Sie ist ihm das Beurteilen der Sittengebote als göttlicher Gebote, und das Christentum ist für ihn diese moralische Religion. Man hat getan, als ob Kants Unterscheidung der praktischen und theoretischen Vernunft der Irrationalität des Glaubens das Wort rede und Offenbarung notwendig mache. Bei Kant selbst ist davon nicht die Rede. Dass er die Religion nicht intellektualistisch, sondern praktisch-moralisch fasst, ist nicht neu; Lessing nahm dasselbe an und der Deismus in England sowie auch die von ihm teilweise beeinflusste deutsche Aufklärung hatte die Beförderung der Glückseligkeit durch die Moral als Kern der Religion im Auge. Nur das ist wahr, dass Kants Moral nicht auf die Eudämonie abzweckt, sondern Selbstzweck unbedingter Art ist und apriorischen Charakter trägt. Von seiner Bestimmung der Religion aus hat er das Christentum beurteilt. Die

---

[139]) Vgl. über ihn Dilthey, Das Erlebnis u. die Dichtung 1906, wo eine bedeutende Abhandlung über Lessing sich findet, die die übrigen Schriften berücksichtigt.

[140]) Meine Schrift, Über die Prinzipien der Kantischen Ethik. Schleiermachers Verhältnis zu Kant: Studien u. Kritiken 1901 und über die Entwickelungsidee bei Kant, Abhandlungen d. Universität Königsberg 1904. Tröltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Kantstudien 1904.

Wahrheit der christlichen Religion besteht darin, dass wir, die wir als radikal Böse grundsätzlich die praktische Vernunft den sinnlichen Neigungen unterordnen, durch die intelligible Umkehr uns grundsätzlich mit der praktischen Vernunft zusammenschliessen, das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit uns aneignen. Das historische Christentum wird dieser Idee eingefügt: Christus ist der Repräsentant der Idee der Gott wohlgefälligen Menschheit, die aber jeder selbst sich grundsätzlich zu eigen machen kann. Die Schrift soll moralisch interpretiert werden, während ihre historische, religiös-gleichgültige Auslegung Sache der theologischen Gelehrsamkeit ist. Die Kirche ist zur Pflege der Gott wohlgefälligen Gesinnung da und ihr gesamtes statutarisches Wesen ist diesem Zwecke unterzuordnen. An Kant schloss sich eine supernaturale Richtung an, welche die formale Offenbarung und allgemeine Bekanntmachung des moralischen Gottesglaubens um der menschlichen Schwäche willen für nötig hielt, wie z. B. Karl Ludwig Nitzsch, während Krug, Tieftrunk u. a. die Form der Offenbarung zur Introduktion der Vernunftwahrheiten für nützlich, aber nicht für dauernd notwendig hielten, Bretschneider und Ammon dagegen die Vernunft an der Hand der erziehenden Offenbarung zur Reife kommen liessen. Die Neukantianer haben besonderen Wert auf Kants Ablehnung religiöser Erkenntnis gelegt und demgemäss die Religion von aller Metaphysik befreit, im übrigen aber die formale Offenbarung auf das Nichtwissen von Gott gegründet und damit gerade die Allgemeingültigkeit des praktischen Vernunftglaubens, welche Kant so energisch betonte, durch historischen Glauben, der obendrein von den Resultaten historischer Forschung abhängig bleibt, eingeschränkt. Sie haben sich damit weit mehr den Socinianern als dem echten Kant angeschlossen.

Kants Denkweise wurde durch Jakobi[141]) ergänzt, der die Religion in das Gefühl verlegte, den Verstand den geborenen Gottesleugner nannte und bei der Leugnung der Gotteserkenntnis nur zugab, dass wir in symbolischer Ausdrucksweise den unmittelbaren und undefinierbaren Gefühlsinhalt uns vergegenwärtigen. Auch hier hat sich ein Supernaturalismus angeschlossen, den u. a. Steudel vertrat. Er will neben dem Ge-

---

[141]) Von den göttlichen Dingen.

fühl die Offenbarung in der heiligen Schrift anerkennen, während die rationale Richtung, Köppen u. a. meinten, eine äussere supernaturale Offenbarung könne es nicht geben, ohne dass sich das absolute Wesen verendlichen würde. Nach dem ästhetischen Rationalismus von Fries bedient der Glaube sich der symbolischen Darstellung der ewigen Wahrheiten. Es ist wohl schwerlich zu leugnen, dass Lipsius diese Richtung unter neukantischem Einfluss und mit einem Einschlag von Hegelscher Kritik fortgesetzt hat und nicht minder Sabatier mit seinem „Fideisymbolismus".

Während Kant und Jakobi bei dem Subjekt, seiner praktischen Vernunft oder seinem Gefühl stehen blieben, hat Fichte[142]) die Wendung zu dem absoluten Ich vollzogen, in dem er zugleich die Weltordnung begründet fand. Den Gegensatz von Natur und Geist benützt er, um die Geschichte als eine Geschichte der Freiheit zu fassen. Die Natur ist das Gegebene, Feste, Traditionelle, Auktoritative, das Material der Pflicht. Die Grundsünde ist die Trägheit; diese soll durch die Freiheit überwunden werden. Die Menschheit soll ein Reich Gottes durch die Freiheit herstellen, in dem Gott das Prinzip aller Tätigkeit ist, der die empirischen Iche zu seinen freien Organen macht. Zuerst trat in Christus, dem ersten Bürger des Himmelreichs, dieses Reich hervor. Nun aber kann jeder dieses Prinzip sich aneignen. Das Christentum wird hier als die universale, rationalethische Religion erfasst; hier ist eine Vereinigung von Mystik und Ethik, die an die germanische Mystik erinnert.

Herder[143]) hat die Humanität mit der Religion kombiniert und die Idee der Entwicklung im Zusammenhang von Natur und Geschichte geltend gemacht. Im Christentum fand er die Idee der Religion realisiert. In Christi Person sei diese Humanitätsreligion wirklich geworden, die nicht bloss Forderungen stelle, sondern dieselben auch durch die Liebe des von Christus ausgehenden Geistes realisiere. Wie er der ästhetischen Weltliteratur zugewendet war und auch den Geist der hebräischen Poesie zu würdigen gewusst hat, so hat auch Goethe die Religion der Humanität befürwortet. Er taxierte die Re-

---

[142]) Vgl. über ihn besonders Harms, Die Philos. seit Kant. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben.

[143]) Vgl. besonders seine „Ideen usw."

ligion als Ehrfurcht, Gott war ihm in der Natur wie im Geistesleben wirksam. Er huldigte einer Religion der Immanenz, die das Göttliche im Menschen sucht und das religiöse Leben mit Kunst und Wissenschaft im engsten Bunde wissen wollte. Schiller schloss sich zwar mehr an Kant an, suchte aber gerade den Dualismus Kants zu überwinden in seinem Begriff der schönen Seele, in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechtes. Sinnlichkeit und Vernunft sind zur Harmonie für einander bestimmt; die Wirklichkeit der Geschichte, die moralischen Kräfte in ihrer Schönheit und Erhabenheit, die Vorsehung erkennt er an. Die humane, ästhetisch-rationale Seite der Religion stand im Mittelpunkt auch für Schiller und Goethe. Die Fortsetzung Herderscher Gedanken hat Schelling[144]) vollzogen, indem er das Christentum in den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung hineinstellte und entweder in demselben die Zurücknahme des Endlichen in das Unendliche sah, den Übergang von der Naturreligion und dem Schicksal zum Vorsehungsglauben, oder nach der Freiheitslehre dasselbe als den Übergang von dem natürlichen partikularistischen, selbstischen Willen zum universalen betrachtete, da in Christus das Vernunftprinzip das selbstische Willensprinzip sich zu seinem Organ macht. So kann Persönliches Persönliches heilen. In seiner Philosophie der Mythologie und Offenbarung verfolgt er den Prozess der Geschichte so, dass die in der vorchristlichen Welt überwiegende, natürliche, selbstische Potenz von der idealen, universellen Potenz überwunden und in Christus die Harmonie der Potenzen hergestellt ist. Von ihm geht das Reich des Geistes aus, in dem die Menschheit von Egoismus befreit und die Harmonie der natürlichen und geistigen Kräfte im Laufe verschiedener Entwicklungsstadien der petrinischen, paulinischen und johanneischen Kirche und weiterhin in überirdischen Entwicklungsformen hergestellt wird.

Viel einflussreicher war der mehr methodische Hegel.[145]) In der Religion kommt die an sich seiende Einheit des Absoluten mit dem endlichen Bewusstsein in der Form der Vor-

---

[144]) Vgl. meine Darstellung Schellings in d. Jahrbüchern f. deutsche Theologie Bd. 20. 1875.

[145]) Hegel ist besonders von Kuno Fischer eingehend, wenn auch nicht immer exakt, behandelt worden. Neuerdings ist Hegels Religionsphilosophie in gekürzter Form von A. Drews herausgegeben.

stellung zustande, d. h. in einer noch sinnlich anschauungsmässig, nicht begrifflich bestimmten Form, daher sie sich im Kultus auslebt. Das Christentum ist unter den Religionen die absolute Religion, die Religion der Gottmenschheit, die in Christus zuerst hervortritt, dann auf die Gemeinde übergeht. Die Offenbarung in der Gemeinde ist die Offenbarung des Geistes. Ihm sind sämtliche Dogmen vorstellungsmässige Formen des religiösen Bewusstseinsgehalts. Die Wahrheit der Gotteslehre ist, dass Gott sich in der Welt objektiviert als Sohn, und als Geist zu sich zurückkehrt. Er entfaltet sich in dem lebendigen Prozess in die Gegensätze und führt sie zur Einheit zurück. So realisiert er sich als absoluter, lebendiger Geist. Das Subjekt empfindet seinen unmittelbaren natürlichen Zustand als seinem geistigen Wesen nicht entsprechend, die natürliche Form unseres Daseins erscheint uns als selbstsüchtig, sobald unsere Einheit mit dem göttlichen Geist uns als Aufgabe klar wird. Diese Entzweiung unseres Bewusstseins wird in dem gottmenschlichen Bewusstsein aufgehoben. In Christus, in der traditionellen Christologie und Versöhnungslehre wird dieser Inhalt in vorstellungsmässiger Form ausgedrückt. Das Dogma sieht im Tode Christi diesen Zwiespalt gehoben; aber was dem menschlichen Bewusstsein bei dem Tode Christi aufging, das sollen alle in der Gemeinde sich aneignen. Im Bewusstsein der Gottmenschheit ist die Selbstsucht und Sinnlichkeit aufgehoben, in ihm ist die volle Wahrheit und Freiheit des Geistes erreicht. Auch an Hegels Philosophie schloss sich eine Richtung, welche das christliche Dogma möglichst rechtfertigte, Marheineke u. a., während eine andere die Kritik des Dogma als blosser Vorstellungsform noch weiter ausführte und Christi Geschichte mythologisch behandelte, wie Strauss, oder die Menschwerdung Gottes so deutete, dass der Mensch sich als den Kern der Gottesidee entpuppt, wie Feuerbach, während Biedermann die religiösen Vorstellungen durch Kritik auf den klaren Begriff bringen will, deren Zentrum die Gottmenschheit ist.

So sehr Schleiermacher[146]) von dem rationalen Den-

---

[146]) Twestens Festrede auf Schleiermacher 1868. Dilthey, Schleiermachers Leben. Neuerdings sind besonders die Reden Gegenstand wiederholter Forschungen (Fuchs, Otto Ritschl u. a.).

ken beeinflusst ist, so hat er doch dadurch die rationale Richtung bedeutend eingeschränkt, dass er unter dem Einfluss der Brüdergemeinde das Christentum als diejenige teleologisch, d. h. ethisch bestimmte Religion definiert, welche die Erlösung auf Christus zurückführt. Ihm ist die Religion zwar auch eine Erscheinungsform der Vernunft, aber prinzipiell im Gemüt und der Anschauung gegeben. Die Sünde ist ihm die Unterordnung des Gottesbewusstseins unter das Weltbewusstsein. Christus hat vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und mit ihr verbundene Seligkeit gehabt, und indem er durch historische Vermittlungen dieses Bewusstsein uns mitteilt, erlöst er uns von der Schwäche des Gottesbewusstseins. Wenn so das Christentum an den historischen Christus dauernd gebunden ist, so meint er doch auf der anderen Seite, diese Aufhebung der Unkräftigkeit des Gottesbewusstseins entspreche dem Bedürfnis der vernünftigen menschlichen Natur, die die Unterordnung des Selbst- und Weltbewusstseins unter das Gottesbewusstsein fordere, da sie nur so in sich einheitlich und kein Fragment sei. So ist das Christentum doch als die höchste Stufe der Religion die Vollendung der religiösen Vernunft. Ja, da er an dem historischen Christus nur das vollkommene, teleologisch, d. h. ethisch bestimmte Gottesbewusstsein und die mit ihm verbundene Seligkeit für das Bedeutsame hält, so kann er auch wieder sagen, dass Christi Geist als Geist der Gemeinde in den einzelnen wirksam sei. Das ist, da alle sogenannten Heilstatsachen von ihm für irrelevant erklärt werden, und schliesslich nur sein Gottesbewusstsein den Christen zuteil werden soll, auch nicht viel anders, als wenn Hegel von dem Prinzip der Gottmenschheit redet. Das um so mehr, als er den Unterschied zwischen Rationalismus und Supranaturalismus dadurch ausgleicht, dass er meint, der niederen Stufe erscheine die höhere übernatürlich, bis sie sich zu derselben erhoben habe, wo sie dann als vernünftig erscheint. Auch hat Schleiermacher sich eifrigst bemüht, Gottes Wirken als in dem Naturzusammenhang sich darstellend vorzustellen. Wenn man ferner bedenkt, dass er die Religion in der inneren Erfahrung des Subjekts begründet wissen will, deshalb auch die Rechtfertigung nur mit der Wiedergeburt gegeben annimmt, so ist nicht deutlich, welche Rolle der historische Christus in der eigenen Heilserfahrung spielen

soll. Was uns in der Erfahrung zuteil wird, ist nur die Kräftigkeit des Gottesbewusstseins und die damit verbundene Seligkeit, die von Christi Geist ausgeht und in der Gemeinde erfahren wird. Wir erfahren nur, was Christus an sich original erfahren hatte, selbst, aber erfahren nicht den historischen Christus im Inneren. Dadurch, dass er die Religion auf Anschauung und Gemüt reduzierte, war es ihm möglich, die Erfahrung auch der Dogmatik so entgegenzustellen, dass diese nur aus der Reflexion auf den Erfahrungsinhalt hervorgehen, also ein sekundäres religiöses Produkt sein sollte. Die Gewissheit findet Schleiermacher in der Heilserfahrung des Subjektes. Wenn er dieses auch als Glied der Kirche auffasst, so hat doch er gerade auch die Individualisierung der Erfahrung durch das individuelle Subjekt anerkannt, und die Schrift hat er nicht um ihrer Auktorität willen, sondern um ihres Inhaltes willen, der erfahrbar sein sollte, hochgehalten, aber nicht über die Kritik erhaben vorgestellt. Auch an Schleiermacher haben sich mehrere Richtungen angeschlossen; einmal eine mehr rationale, die Al. Schweizer vertritt, eine mehr supernaturale (Twesten), sodann spekulative Theologen, die zugleich an Hegel anknüpften, die auch teils konservativ, teils rational-kritisch dem Dogma gegenüber verfahren, während an Schleiermacher Hegel und den späteren Schelling, Rothe und Martensen anknüpften.

Wie aber der englische Deismus auf das Festland gewirkt hatte, so wirkte der deutsche Rationalismus in seinen verschiedenen Formen nun auf die anderen Länder zurück. Diese gesamte rationale Richtung hat es doch dahin gebracht, dass man nicht mehr unmittelbar und naiv den Inhalt des eigenen christlichen Bewusstseins als Wahrheit verkündet, wie in der Reformationszeit, sondern sich über die Entstehung des religiösen Bewusstseins zugleich klar zu werden sucht, wozu die psychologischen Untersuchungen der neueren Zeit erst recht das Ihrige beigetragen haben. Dass aber ebenso gegenüber dem Mittelalter das Wesen der Natur erforscht wurde und die Philosophie teilweise unter naturalistischen Einfluss geriet, wurde für die christliche Lehrbildung im vorigen Jahrhundert um so bedeutsamer, als die Naturwissenschaften glänzende Fortschritte machten. Die Wunderfrage, die Schöpfungslehre, die Lehre vom Urstande, indirekt die Christologie wurden hierdurch beeinflusst. Ferner aber gingen

mit diesen philosophischen Untersuchungen historische Hand in Hand und haben bis in die neueste Zeit eine immer umfassendere und gesteigerte Behandlung erfahren.

§ 60. Schon der englische Deismus hat historische Betrachtungen im Gebiete der Religionsgeschichte (besonders Herbert von Cherbury, Shaftsbury und Hume) angestellt und die biblischen Berichte kritisch durchforscht. Spinozas tractatus theologicopoliticus gab ebenfalls bedeutende Anregung. Die historisch-kritischen Untersuchungen lehrten in Deutschland zunächst Dogma und Neues Testament unterscheiden. Gabler hat die biblische Theologie selbständig gemacht. Semler[147]) vor allem hat die historisch-kritische Forschung im Neuen Testament begründet, wobei ihm der Unterschied zwischen Religion und theologischen Lehrmeinungen zustatten kam, indem er das Christentum in dem Vorsehungsglauben begründet fand. Ebenso hat Lessing die neutestamentlichen Forschungen sehr energisch in Angriff genommen, indem er die Wolfenbüttler Fragmente des Reimarus herausgab, die durch den englischen Deismus beeinflusst waren. Je unabhängiger der Glaube von den „zufälligen Geschichtswahrheiten" wurde, um so unbefangener konnte man historisch forschen. Lessing hat die synoptische Frage im Sinne des ursprünglichen Marcus schon erforscht. Als diese kritische Forschung auf Differenzen der urchristlichen Schriften aufmerksam wurde, suchte man dieselben entweder psychologisch auf die Individualitäten zurückzuführen, womit Semler schon begann, was Schleiermacher besonders betonte („neutestamentliche Lehrtypen"), oder man versuchte, im Zusammenhange mit den jüdischen und griechischen Voraussetzungen, die altkatholische Kirche in ihrer Entstehung zu begreifen, indem man auch in diesem Forschungsgebiete die Idee der Entwicklung anwandte, wozu Ansätze bei Lessing sich finden, insofern er die Religion im geschichtlichen Verlauf aus ihren positiv geschichtlichen Anfängen in das ewige Evangelium übergehen liess. Ganz besonders aber wurde die Evolutionstheorie von Schelling, Hegel u. a. auf die Betrachtung der Geschichte angewendet. Und auch hier gab es eine freiere und eine konser-

---

[147]) Über Semler sind in der letzten Zeit mehrere Schriften erschienen von Karo, Heinrich Hoffmann, Gastrow; Zscharnack hat über Lessing und Semler geschrieben.

vativere Anerkennnung der Entwicklung, indem die einen nur in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments eine immer tiefere Aneignung des in Christus Gegebenen fanden, die Baursche Schule dagegen, an der Erkennbarkeit Christi selbst zweifelnd, das Christentum aus ebjonitischen Anfängen durch den Gegensatz des Paulus hindurch sich zu der altkatholischen Kirche entwickeln lies. Die Ritschlsche Schule dagegen bestritt die Idee der Entwicklung und blieb dabei, dass das anfängliche Christentum Christi durch hellenische Zutaten verdorben worden sei, während die neueste religionsgeschichtliche Schule das Christentum voll in den religionsgeschichtlichen Zusammenhang hineinstellt und auch den orientalischen Synkretismus zum Verständnis desselben mit heranzieht. Dabei ist das Ziel der Geschichtsforscher im urchristlichen Gebiet ein sehr verschiedenes. Die einen wollen vor allem das Christentum an die historische Gestalt Christi anknüpfen und hoffen, der wirklich historische Christus werde die dogmatischen Schwierigkeiten der Gegenwart besiegen, während doch so im besten Falle der Glaube von der historischen Forschung abhängig ist; andere sehen in Verbindung mit der Spekulation in Christus die Erscheinung eines Prinzips und können die historische Forschung völlig unbefangen vollziehen, weil nicht in der Geschichte das Heil liegt, sondern in der Aneignung des Prinzips. Noch andere unterscheiden in Christus das Wesentliche und das Nebensächliche und wollen sich an das Erste auf Grund historischer Kritik halten. Dagegen ist die Zahl derer gering, welche noch heute den Jesus der Geschichte mit dem dogmatischen Christus kombinieren. Im Vordergrund steht die Frage nach dem Wesen des Christentums, und viele sind der Meinung, dass man dasselbe aus dem Urchristentum allein nicht eruieren kann, sondern dasselbe nur aus seiner gesamten Geschichte oder gar aus dem ganzen Zusammenhang der Religionsgeschichte heraus begreifen kann. Indes fängt es doch manchen, die das Christentum rein historisch verstehen wollen, an einzuleuchten, dass man ganz ohne Spekulation schwerlich das Wesen des Christentums erkennen kann. Auf die Lehre hatte diese streng historische Forschung den Einfluss, dass man nicht irgend welche Lehre über historische Objekte vortragen konnte, die den gesicherten Resultaten der historischen Forschung widersprach, ja

dass man sich teilweise gewöhnte, das Historische von dem Glauben zu trennen, der es mit dem ewigen Prinzip zu tun haben sollte, das einmal in die Geschichte eingetreten allen zugänglich ist.

In England trat dem rational-moralischen Deismus der Methodismus in Whitefield und Wesley entgegen, der auf das Gefühlschristentum zurückging, auf die Wiedergeburt und die Heilsgewissheit in Form von Seligkeitsgefühlen im Gegensatz zu den Unseligkeitsgefühlen der Bussbank drang, und in der Erfahrung der mit Heiligung verbundenen Wiedergeburt auch die Sündenvergebung ohne juristische Rechtfertigung eingeschlossen fand. Der Methodismus verband sich auch wieder mit der Richtung auf Biblizismus, ja ging zu einer strengen Inspirationslehre über (z. B. Haldane) und in der englischen Staatskirche machte sich ebenfalls eine Richtung in der Lowchurch geltend, die auf Rechtfertigung, Bekehrung, Schriftauktorität drang und schliesslich sich zu der reformierten Orthodoxie zurückwandte. Einen ähnlichen Gang finden wir in Deutschland. Schon im achtzehnten Jahrhundert hatten Pietismus und Orthodoxie sich zu vertragen begonnen, indem die Orthodoxen die Schroffheiten ihres Dogmatismus unter dem Einfluss historischer Studien milderten (Pfaff, Johann Georg Walch, Mosheim, Buddeus). Im neunzehnten Jahrhundert aber setzten sich die pietistischen und pietistisch-theosophischen Bibelstudien fort (bei Beck, Hofmann, Hamberger u. a.) und der Pietismus verband sich mit dem Versuch, die konfessionelle Orthodoxie im Gegensatz gegen die Union zu erneuern. Nicht selten steht diese Richtung mit einer skeptischen Denkweise in Zusammenhang (Nathusius), die gegenüber der Spekulation auf die Heilstatsachen sich stützt (Vilmar und seine Nachfolger), wie auch in England die Erneuerung des orthodoxen Standpunktes auf Skepsis teilweise aufgebaut wird (Mansel) oder wieder mit der supranaturalistischen Apologetik der Evidences sich verbindet. (S. o. S. 270 f.)

§ 61. Sehen wir auf den gegenwärtigen Protestantismus[148]), so finden wir überall gemeinsame Züge. Die ver-

---

[148]) Vgl. Dorner, Geschichte der protest. Theologie S. 888 f. Nippold, Handbuch d. neuesten Kirchengeschichte, 4 Bde., 3. A. O. Pfleiderer, Die Entwicklung d. protest. Theologie in Deutschland.

schiedenen Elemente sind zu ihrer Entfaltung gekommen in der Geschichte des Protestantismus und haben sich bis in die Gegenwart erhalten. Obgleich die Orthodoxie dem Pietismus und dieser der rationalen Richtung und der historisch-kritischen Forschung hatte weichen müssen, haben doch die letzteren nicht die Alleinherrschaft behalten. Sowohl der Biblizismus wie der orthodoxe Konfessionalismus haben eine Erneuerung, freilich nicht ohne wesentliche Einflüsse der genannten Richtungen erlebt, ohne selbst zur Herrschaft zu gelangen. In England hat der Puseysche Traktarianismus und in Schottland der Irwingianismus, der sich nach Deutschland verpflanzt hat, eine kirchlich-sakramentale Richtung eingeschlagen, ohne deshalb orthodox sein zu wollen, da die Traktarianer sich mit Bibelkritik befreunden. Das kirchliche Amt, bei den Irwingianern das Apostolat, ist ihnen von höchster Wichtigkeit, wie auch das konfessionelle Luthertum in Deutschland wieder von einem Gnadenmittelamt redete. Die Dissenters haben ebenso noch einen bedeutenden Einfluss, sei es, indem sie sich als Denominationen erhalten haben, wie z. B. die Baptisten, socinianischen Unitarier, die an Channing, Parker und Chadwigk und in England in Martineau hervorragende Kräfte haben, die Methodisten und die Heilsarmee, sei es, indem ihre Ansichten zur Geltung gekommen sind, wie die theosophischen, arminianischen, socinianischen Ansichten sich in den protestantischen Ländern vielfach verbreitet haben. Die Hauptströmung steht aber teils unter dem Einfluss des rationalen Denkens, teils der historischen, auf die Religionsgeschichte ausgedehnten Forschung und dem Einfluss der Naturwissenschaften. Das rationale Denken hat eine skeptische Richtung unter dem Einfluss des Sensualismus genommen und so wird in Deutschland das Wesen der Religion und des Christentums mehr nur empirisch, psychologisch und historisch untersucht. Man bildet sich ein, mit blosser Geschichtsforschung die Religion und das Christentum zu verstehen. Mit theoretischem Erkennen soll die Religion nichts zu tun haben, sondern mit Willen, Gefühl, Phantasie; dass hier das Dogma keine grosse Rolle spielen

---

Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant 1893. Clemen, Der gegenwärtige Stand d. rel. Denkens in Grossbritannien. Studien u. Kritiken 1892. Theol. Jahresbericht d. dogmatischen Literatur (meine 1890—92). Antal, Die holländ. Philos. im 19. Jahrh. 1888.

kann oder höchstens symbolisch aufgefasst wird, versteht sich von selbst. (Vgl. besonders den Fideisymbolismus von Sabatier, die Harnackische Richtung, die moralische Richtung von Rauwenhoff.) Die historische Richtung sucht sich auf Christus zu kontentrieren, wie die Ritschlsche Schule, in England Dods, Bruce u. a. und will das Christentum als Offenbarung in Christus verstehen, während andere das Christentum in seinen religionshistorischen Zusammenhängen erforschen wollen (Bousset, Tröltsch, Gunkel u. a.). Auf der anderen Seite erkennen aber auch manche an, dass die Religion eine metaphysische Grundlage haben müsse und schliessen sich mehr an Hegel an (Pfleiderer, Biedermann) oder denken theistisch, wie eine Fülle von deutschen Denkern, und in England und Schottland im Anschluss an die Mentalphilosophie Calderwood, Fairbairn, Candlish, vor allem Flint, und in Amerika Ladd u. a. Bei dem Gerede von moderner Theologie hat man den Eindruck, dass sich manche modern nennen, um die übrigen als veraltet beiseite zu schieben und andere das Wort modern als Scheltwort betrachten. Vielleicht gelingt es, charakteristische Merkmale der gegenwärtigen Theologie herauszuheben, an der mehr oder weniger die Hauptrichtungen in den protestantischen Ländern teilhaben. Einmal bleibt man nicht mehr bei der unmittelbaren Form des Glaubens stehen, sondern untersucht seine Fundamente, spekulativ, psychologisch, historisch, und gibt sich die grösseste Mühe, das Wesen des Christentums zu verstehen, während man die verschiedenen Erscheinungsformen desselben als individuelle Nuancen oder Stufen zu begreifen sucht. Man ist bemüht, das Christentum an die Person Christi anzuknüpfen, ohne die historische Kritik auszuschliessen, differiert aber über das Mass der Abhängigkeit des Christentums von dem historischen Christus und sucht die dogmatischen Aussagen möglichst mit dem historischen Befund in Einklang zu halten. Man stellt das Christentum in dem Zusammenhang der Religionsgeschichte als die Blüte der bisherigen Entwicklung dar oder auch als die absolute Religion. Der Mensch im Zustand der Sünde steht zwar in prinzipiellem, aber nicht mehr in absolutem Gegensatz gegen Gott. Das Böse ist eine grundsätzliche Verschiebung an sich berechtigter Faktoren, Ueberwiegen der Sinnlichkeit über die Vernunft, des Fleisches über den Geist, der Vereinzelung über die

universalen Interessen usw. Die Gnade ist zugleich die Verwirklichung dessen, was der Natur des Menschen entspricht (so selbst spekulative Theologen und die Broadchurchtheologie in England). Methodisch ist man meist davon abgekommen, die Lehre auf die Auktorität aufzubauen, da vielmehr die Schrift erst durch ihren Inhalt sich als wertvoll erweist. Die Evidences und die Beweise des Supranaturalismus sind im Verschwinden begriffen, die Kategorien, mit denen man arbeitet, sind einerseits die Entwicklung, die freilich selbst wieder vieldeutig ist, ferner psychologische Gesetzmässigkeit; das Abrupte wird verworfen. Es sind auch in den zentralen Punkten nicht mehr physische oder rein metaphysische oder juristische Kategorien, mit denen man arbeitet, sondern ethische. Man sieht ein, dass es auf eine ethisch bestimmte Einheit mit Gott im Christentum ankommt, mag diese auf die Willenseinheit des Menschen mit Gott (Kant) oder auf Beseelung des menschlichen Geistes durch den göttlichen zu freier Tätigkeit zurückgeführt werden. Die juristische Versöhnungs- und Rechtfertigungstheorie ist deshalb zurückgetreten. In bezug auf die Geschichtsforschung ist der kritische Wahrheitssinn bedeutend gefördert, wenn auch noch keineswegs immer unbefangen die historische Methode angewendet wird. Die Theologie steht im Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften und sucht teils positiv mit der Kultur das Christentum in Verbindung zu setzen, teils das Gebiet der Religion abzugrenzen, ohne es mit den übrigen Wissenschaften zu entzweien, indem man das vermeidet, was mit der Wissenschaft unnötig in Konflikt bringen könnte. Aus all diesem ergiebt sich, dass es kein festes Dogma mehr geben kann. Die Lehrgestaltung entwickelt sich frei, der Inhalt der christlichen Religion und diese selbst ist Gegenstand freier, spekulativ-kritischer und historischer Forschung. Wenn sich die Kirchen im Interesse eines bestimmten, festgesetzten Bekenntnisses dieser Einsicht verschliessen, so entsteht ein Konflikt zwischen kirchlicher Praxis und theologischer Betrachtungsweise. Von diesem letzten Aspekt aus kann man sagen, dass in den protestantischen Ländern eine fortschrittliche, eine konservative und eine vermittelnde Richtung sich findet. Die einen wollen Rückkehr zu oder Festhalten an den alten Bekenntnissen (Kliefoth, Luthardt usw., Kuyper in Holland u. a., die streng orthodoxen Presby-

terianer in Nordamerika, Shedd, Hodge, Palmer u. a.), andere wollen eine Umgestaltung der Bekenntnisse im modernen Sinn (z. B. Briggs in Nordamerika mit bezug auf die Westminster-Konfession) oder wollen ein undogmatisches Christentum (Dreyer), wodurch aber das christliche Bewusstsein leicht seine Bestimmtheit verliert. Vermittelnde wollen das Christentum von dogmatischer Enge befreien, im Zusammenhange mit der Kultur halten, seine praktische Bedeutung geltend machen (Broad Church Theologie in England, die Neuenglandtheologie in Nordamerika, die Ritschlsche Theologie in Deutschland) oder vertreten eine milde Orthodoxie, wie die deutsche Vermittlungstheologie, Mead u. a. in Nordamerika. Noch andere wollen ein neues Dogma, um das kirchliche und wissenschaftliche Interesse zu harmonisieren (Kaftan), wie auch die, welche die Glaubenslehren lediglich für Symbole halten, wünschen, dass die Symbole zeitgemäss verändert werden (Sabatier, Lipsius u. a.). Andere kommen zu einer doppelten Wahrheit, einer kirchlichen Lehre und wissenschaftlichen Theologie (Tröltsch, Bernoulli, Duhm). Allein man wird mit der Tatsache rechnen müssen, dass es ein in der Gegenwart wirklich geltendes Dogma nicht gibt. Es liegt nur in der Konsequenz des protestantischen Prinzips, dass an die Stelle des Dogmenzwanges freie Erkenntnis tritt von dem, was das Subjekt innerlich erfahren hat. Da das Christentum im Protestantismus seinen supernaturalen Charakter mehr und mehr abstreift, weil Gott dem Menschen immanent ist, ohne sich mit ihm zu vermischen, gibt es keine unfehlbare Kirche, also auch kein Dogma mehr, das diese Kirche festsetzen könnte, zumal auch die Schrift Gegenstand kritischer Untersuchungen geworden, nicht mehr durch ihre Inspiration, sondern nur durch ihren Inhalt, soweit er als wahr erfahren oder erkannt wird, Eindruck machen kann.

B. Die Entwicklung des Dogmas seit der Reformation in der römischen Kirche.[149]

§ 62. Es ist merkwürdig, dass die Entwicklung in der römischen Kirche der des Protestantismus nahezu parallel geht.

[149]) Vgl. hierzu besonders Canones et decreta Concilii Tridentini, ed. Richter, u. die Bulle, Pius' IV. S. 480—483. Catechis-

Die römische Kirche hat zunächst gegenüber dem Protestantismus im Tridentinum, in der professio fidei Trid. und im Catechismus Romanus ihren Standpunkt fixiert, hat dann mit Hilfe der Jesuiten die freieren, dem Pietismus analogen Bewegungen in ihrem Innern niedergeschlagen. Schliesslich wurde auch sie von dem allgemeinen rationalen milderen Zug der Zeit ergriffen, verfiel aber im vorigen Jahrhundert wie die protestantischen Kirchen einem erneuten Konfessionalismus, der als Ultramontanismus das römische System erst zu Ende führte. Wie die protestantischen Bekenntnisse grossenteils polemisch sind, so auch das Tridentinum. Der Heilsgewissheit gegenüber wurde die Auktorität der Kirche betont. Der grösste Fehler ist die formale Ketzerei, d. h. dies, dass jemand pertinaci animo bei dem Widerstand gegen die kirchliche Lehre verharrt. Die Forderung wurde gestellt, dass die Schrift durch die Kirche interpretiert und die Vulgata für die authentische Übersetzung erklärt wird. Inhaltlich hat das Tridentinum hauptsächlich die Rechtfertigungslehre mit ihrer Voraussetzung, der Sündenlehre polemisch eingehend auf Grund von Kompromissen der verschiedenen Strömungen behandelt. Adam soll ganz nach Leib und Seele aus seiner ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit zum Schlechten umgewandelt sein, die Sünde ist der Tod der Seele. Trotzdem wird diesen thomistischen Aussagen gegenüber der Wille nicht als vernichtet, sondern geschwächt und umgebogen betrachtet und die concupiscentia nicht als Sünde, sondern nur als Zunder der Sünde bezeichnet, da sie aus der Sünde stammt und zu ihr hinneigt, was alles skotistisch lautet. So bleibt dem Willen auch die Möglichkeit auf Anregung der Gnade, durch Zustimmung und Mitwirkung mit derselben sich zu betätigen. Die tridentinische Lehre setzt eine übernatürliche Gnade im Urstand voraus, die der Mensch verloren hat und die ihm wieder zuteil werden muss. Das geschieht eben in dem Prozess der Rechtfertigung, jedoch so, dass

---

mus Romanus. Die Beschlüsse des Vaticanum und der Syllabus bei Schaff, The Creeds of Christendom II, 211 f. Nippold, Neueste Kirchengeschichte. 3. A. Bd. 2 u. 3. Nielsen, Aus dem inneren Leben d. kathol. Kirche im 19. Jahrh. 1882. H. Schmid, Gesch. d. kathol. Kirche Deutschlands v. d. Mitte d. 18. Jahrh. 1882. Vgl. auch Mirbt, Quellen zur Geschichte d. Papsttums. Friedrich, Gesch. d. Vatikan. Konzils 1877/89. Frommann, Gesch. d. Vat. Konz. 1872.

Freiheit und Gnade abwechseln und dass die Rechtfertigung auch hier an das Kircheninstitut gebunden ist. Nach dieser Seite wird ausdrücklich die Bedeutung der Sakramente hervorgehoben, durch die jede wahre Gerechtigkeit anfängt, gesteigert oder, wenn verloren, wieder hergestellt wird. Die Kirche ist Versöhnungs- und Erziehungsanstalt. Das grundlegende Sakrament ist der ordo, die Ordination, welche dem Priester das Recht gibt, Christi Leib zu machen und das unblutige Opfer beständig für Lebende und Tote darzubringen und als Richter in der Beichte die Sünde nach Art eines richterlichen Aktes zu vergeben. Der Priesterstand hält die Versöhnung gegenwärtig durch sein Opfer und wendet sie an in der Sündenvergebung, die er im Bussakrament verleiht, durch das er zugleich erzieht, indem er die satisfaktorischen Werke vorschreibt. Die Rechtfertigung vollzieht sich in der römischen Kirche in einer Reihe von Akten. Zunächst findet die Rechtfertigung in der Kindertaufe statt. Thomistisch wird sie an Christus angeknüpft, der durch sein Verdienst uns zur Gerechtigkeit, Heiligung, Loskaufung geworden ist, aber sie wird nur durch das Sakrament verliehen, das die Kirche spendet. Durch die Taufe wird die Umwandlung in den Stand der Gnade und der Kindschaft aus dem Stand der Erbsünde vollzogen; mit der Sündenvergebung ist die Erneuerung verbunden, wenn auch die Concupiscenz bleibt. Handelt es sich um die Rechtfertigung des Erwachsenen, so ist auf Grund der zuvorkommenden anregenden Gnade der Mensch imstande, für die Rechtfertigungsgnade sich zu disponieren, indem er dem Inhalt des Christentums zustimmt; es entstehen Regungen von Hoffnung, Glauben, Liebe; daraufhin kann er getauft werden und Sündenvergebung und Erneuerung erfahren. Ihm wird die Gnade, Glaube, Liebe, Hoffnung nun eingegossen. Die Rechtfertigung ist zwar umsonst, sofern die vorangehenden Regungen nicht die Rechtfertigung verdienen können, aber nicht durch den Glauben allein ohne Liebesgesinnung und nicht so, dass wir Heilsgewissheit hätten. Denn wenn man auch nicht an Gottes Barmherzigkeit und der Kraft der Sakramente zweifeln soll, so soll man doch Angst haben, wenn man auf die eigene Schwäche blickt; ohne besondere Offenbarung kann keiner wissen, ob er prädestiniert ist; um so mehr soll jeder möglichst viel gute Werke tun. Der Gerecht-

fertigte bleibt von der Kirche, ihren Vorschriften und ihren Gnaden abhängig. Er kann im Glauben bleiben, der Zustimmung zu der mitgeteilten Lehre ist, und doch in Todsünde fallen. Damit bedarf er erneuter Rechtfertigung. Diese wird im Sakrament der Busse gegeben. Man sieht: die Sünde wie die Gnade vollzieht sich in einzelnen Akten. Von einer zentralen Umkehr und einer neuen Grundrichtung ist nicht die Rede. Im Sakrament der Busse handelt es sich um die erneute Rechtfertigung aus Todsünden. Um die Rechtfertigung wieder zu erlangen, ist das Bekenntnis der Todsünden nötig, die Reue, welche auch durch Furcht vor Höllenstrafen motiviert sein kann (attricio) und mindestens das Gelübde satisfaktorischer Werke. Durch solche Werke können wir die zeitlichen Strafen lindern; hier hat der Ablass seine Stelle, wobei auch an die Stelle der Leistungen Geld treten kann. Sind nun diese Bedingungen erfüllt, dann kann der Priester als Richter von den Todsünden freisprechen, aber nur von denen, die ihm bekannt worden sind. Jedoch hat der Priester nur für seine Diözese Vollmacht, und wenn dem Priester die Absicht, ernst zu handeln und wahrhaft zu absolvieren, fehlt, so darf keiner meinen, dass er nur wegen seines Glaubens absolviert sei. Hat der Büssende die Sündenvergebung erhalten, so wird ihm auch die Gnade wieder neu eingegossen, ja das Tridentinum sagt: Christus giesst Tugend den Gerechtfertigten ein, was aber nicht ausschliesst, dass die aus solcher Gnade hervorgehenden Werke verdienstlich seien und dem Schatz der guten Werke beigefügt werden. Das Charakteristische dieser Rechtfertigungslehre ist einmal, dass die Gnade nicht einheitlich ist. Die Gnade ist eingegossene Gnade, die wieder verscherzt werden kann; die Gnade ist in viele Akte zerstreut, an verschiedene Sakramente gebunden. Ebenso stehen der Gnade immer menschliche Akte zur Seite, äussere Handlungen, Bekenntnisse, Satisfaktionen usw. Der Protestantismus dagegen vereinfacht, wenigstens grundsätzlich, den Heilsprozess, indem er von einer dauernden Grundrichtung redet; der gute Baum bringt die guten Früchte. Die Gnade ist eine, die in der unmittelbaren Heilsgewissheit gegeben ist. Die Grundrichtung des Christen ist eine dauernde, wie auch Kant von einer intelligiblen Umkehr redet. Die katholische Rechtfertigungslehre bindet dagegen den einzelnen an

die Kirche und ihre Sakramente. Dagegen wird man den Unterschied nicht als einen wesentlichen bezeichnen können, dass die Protestanten von einer Rechtfertigung als Gerechterklärung reden, da viele Protestanten diese juristische Rechtfertigungslehre missbilligen und Sündenvergebung und Wiedergeburt untrennbar verbunden setzen.

In dem römischen Denken bildet die Kirche mit ihren sieben, das ganze Leben umfassenden Sakramenten den Mittelpunkt. Die Rolle der Kirche zeigt sich am klarsten im Sakrament der Eucharistie, dessen Mittelpunkt die Messe ist, das dem Laien auch unter nur einer Gestalt in der Form des Brotes mit vollem Erfolge gegeben werden kann, wenn auch nicht muss. Wenn die Meinung verworfen wird, dass das Abendmahl im Genuss hauptsächlich Sündenvergebung gewähre, so hat das seinen Grund darin, dass es vorzüglich als Opfer Versöhnung bringt und dass in der Beichte der Priester Vergebung der Todsünden gibt. Die Kirche ist eine heilige katholische, apostolische, römische Kirche. Heilig ist sie besonders durch ihre Sakramente. Sie ist auch unfehlbar und kann auf Gehorsam Anspruch machen. Sie ist die Versöhnungsanstalt, die zugleich für den Himmel erzieht. Diese Stellung kann sie nur mittels iher Verfassung einnehmen. Der Unterschied von Priestern und Laien ist hier der grundlegende. Trotz der Betonung des allgemeinen Priestertums im Catechismus Romanus, trotzdem, dass die Kirche das gläubige, über den Erdkreis verbreitete Volk genannt wird, wird doch der Unterschied von Klerus und Laien in dem Befehlen der ersten, im Gehorchen und Unterworfensein der anderen gefunden. Die Priester sind die Mittler, weil sie das Opfer in der Messe darbringen. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist nicht bloss im theoretischen, sondern im praktischen Interesse wünschenswert; denn die Kirche kann ihre herrschende Stellung nur behaupten, wenn sie die Intelligenz leiten kann. Die Grundlage auch für die Unfehlbarkeit ist die Ordination. Aber es fragt sich, in welcher Repräsentation des ordinierten Klerus die Garantie für die Unfehlbarkeit liegt. Das Tridentinum hat es noch nicht gewagt, den Sitz der Unfehlbarkeit festzusetzen, ob im Papste oder in den ökumenischen Konzilien der Bischöfe. Der Papst nahm nur das Recht in Anspruch, die Beschlüsse des Konzils zu be-

stätigen. Den Streit zwischen Episkopalismus und Papismus hat das Konzil noch nicht endgültig geschlichtet. Dagegen erkannte man die kirchliche Tradition an und verfuhr nach der alten Regel, die späteren Entscheidungen als im Sinne der alten Zeit gegeben darzustellen. Die Kirche, welche allein die Seligkeit vermittelt und für den Himmel erzieht, dehnt ihre Macht auch über das Jenseits aus. Von der Hölle kann sie durch ihre Sakramente befreien, das Fegefeuer kann sie durch Ablass und Opfer abkürzen. Sie kann Abgeschiedene heilig und selig sprechen; diese Heiligen können angerufen, ihre Bilder zwar nicht angebetet, aber verehrt werden. Zwar wird abgelehnt, dass die Bilder irgend welche Kraft haben, aber wir verehren die Heiligen durch ihre Bilder, die wir küssen, und das hat grosse Frucht, sofern wir an deren Wunder erinnert und durch ihr Beispiel angeregt werden. Man will zwar die Superstition einschränken und will, dass alles Neue und Ungewöhnliche ohne den römischen Pontifex nicht anerkannt werden soll. Der Neukatholizismus luxuriert trotzdem gerade in diesem Gebiet. Die Heiligen mit Maria an der Spitze werden zur konkreten Vorsehung als Patrone, deren Fürbitte hilfreich ist. Am stärksten ist der Marienkult ausgebildet. Das Tridentinum wagt aber nicht, sie von Erbsünde freizusprechen. Auch hier wird der Streit zwischen Skotisten, die ihre unbefleckte Empfängnis annehmen, und Thomisten nicht entschieden, vielmehr die Entscheidung Sixtus IV. festgehalten, der diese Frage offen gelassen hat. Sie ist aber nach der Geburt noch Jungfrau geblieben, und die gnadenreiche Mutter, die Trösterin des Menschengeschlechts, die fleissige Fürbitterin für die Gläubigen. Die römische Kirche stellt der alleinigen Berufung auf Christus seitens der Reformatoren die Maria zur Seite. Sie vertritt das Ideal katholischer Ethik, die Jungfräulichkeit, und ist zugleich die Repräsentantin der Mutter Kirche; sie vermittelt das Heil als der „Weg des Erbarmens, die Gnadenmutter". Auch die triumphierende Kirche steht der irdischen zur Verfügung. Gott hat nach Perrones Vergleich einen himmlischen Hofstaat in der triumphierenden Kirche, über deren mittlerische Stellung die irdische Kirche verfügen kann.

Die tridentinische Synode hat die römische Lehre polemisch fixiert unter Schonung der Differenzen im römischen Lager selbst,

indem sie die inneren Streitfragen unentschieden liess, wie man an der Uefehlbarkeitsfrage, am Mariendogma sehen kann, sowie an der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre, wo die Verbindungsnähte zwischen thomistischem und skotistischem Standpunkte deutlich genug sind. Es waren hauptsächlich die weltgewandten Jesuiten, die das Werk der Restauration durchführten, indem sie auch formell ein Bündnis mit dem Humanismus eingingen und die Konkurrenz mit dem Protestantismus auf wissenschaftlichem und staatlichem Gebiete durchfochten. Es liegt übrigens ganz in der Art der römischen Kirche, dass in grossen Verlegenheiten ihr allemal Orden zu Hilfe kamen. Der Jesuitismus übertrieb das römische Auktoritätsprinzip bis zu dem Gehorsam des Leichnams, tötete das selbständige Gewissen zugunsten des Oberen, führte auf diese Weise mit der Gleichgültigkeit gegen den Inhalt zugunsten der bloss formalen Auktorität eine moralische Skepsis ohne gleichen herbei. Aber eben deshalb drang er auch durch in der römischen Kirche selbst, warf alles, was in ihr noch von selbständigem, innerlicherem Geist sich regte, rücksichtslos mit Hilfe des Staats nieder und trat für die unbedingte Alleinherrschaft des Papstes ein, den der Orden seinerseits beherrschen sollte. In der römischen Kirche bildete sich einmal eine mystische Bewegung aus, Molinos, Mad. de Guyon, Fénélon u. a., die zwar katholisch bleiben, auch echt katholisch sich selbst aufgeben wollten, um Gott zu leben. Aber da ihnen an einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott, an dem reinen, unvermittelten Wirken Gottes in der Seele, an der uninteressierten Liebe zu Gott lag, so wandten sich die Jesuiten gegen sie und setzten ihre Verurteilung durch. Und dasselbe verübten sie gegen die augustinische Bewegung, die schon im sechzehnten Jahrhundert an Michael Bajus, im siebzehnten an Port Royal, Pascal und dem Jansenismus, im achtzehnten noch an Quesnel bedeutende Vertreter hatte. In seiner Betonung der Gnadenwahl ohne alles Verdienst näherte sich der Jansenismus den Reformierten; in seiner mönchischen Richtung, seinem Kultus, der Anbetung des schrecklichen Geheimnisses des Sakramentes, dem Reliquiendienst war er katholisch, aber nicht päpstlich, sondern nationalkatholisch gerichtet. Die Nonne Angelica Arnauld von Port Royal charakterisierte den Standpunkt der ihnen entgegengestezten Jesuiten: „Man soll glauben, was die Kirche glaubt,

tun, was die geistlichen Vorgesetzten befehlen: das einzige Gebot ist blinder Gehorsam gegen den Papst und die Vorgesetzten; alles andere verwirrt nur." Pascal hat in seinen lettres à un Provincial dieses jesuitische System einer vernichtenden Kritik unterzogen. Allein mit Hilfe des Staates siegten die Jesuiten.[150])

Aber schliesslich konnte doch die römische Kirche so wenig wie die protestantischen Konfessionskirchen der rationalen Strömung der Zeit widerstehen, da die Völker des ewigen konfessionellen Haders müde waren. Die katholische Kirche konnte sich dieser Bewegung um so weniger entziehen, als die Alleinherrschaft des Papstes gegenüber den Konzilien noch nicht zur Anerkennung gekommen war. Episkopale und national-kirchliche Strömungen regten sich auch in Deutschland (Febronius, Emser Punktation 1786), wie schon in Frankreich die gallikanischen Freiheiten bestanden, und die katholische Theologie befreundete sich mit der Philosophie. Als 1773 durch Clemens XIV. der Jesuitenorden aufgehoben war, konnte sich diese Bewegung ungehindert entfalten. Man denke an Wessenberg, Sailer, Diepenbrock, an die an Kant anknüpfende Hermesische Schule in Bonn, an die Freiburger, Münchener, Tübinger, Giessener, Breslauer, Marburger Fakultät, um das reiche Leben sich zu vergegenwärtigen, das damals auf allen Gebieten der Forschung in der deutschen katholischen Theologie blühte. Aber wie mit der Erweckung im Protestantismus sich nur zu bald eine repristinierende konfessionelle Strömung verband, so geschah es auch im Katholizismus. Mit der Restauration des Jesuitenordens (1814) machte sich das Bestreben nach der Verpäpstlichung der römischen Kirche um so energischer geltend, je geringere Widerstandsfähigkeit die Staatsmänner besassen, da sie im Gegenteil die restaurierte Kirche zugleich als die Hauptstütze des Throns gegen den Umsturz ansahen. So wurde diejenige geistige Atmosphäre geschaffen, in der der Neukatholizismus zu völliger Reife gedeihen konnte. Von Frankreich ging die ultramontane Bewegung aus, in Deutschland

---

[150]) Heppe, Geschichte der quietistischen Mystik in der kath. Kirche 1875. Reuchlin, Geschichte von Port Royal. 2 Bde. 1839 bis 1844. Göbel, Geschichte d. christl. Lebens in der rheinisch-westfäl. Kirche II, 192 f. Linsemann, Michael Bajus 1867.

wurde sie durch einen Teil der Romantiker gefördert. Die Herrschaft Roms gegenüber den Nationalkirchen, die Zurückdrängung der Staaten gegen die Kirche, die Unterwerfung der Kultur, insbesondere der Wissenschaft unter die kirchliche Herrschaft bei dem Schein, sie freizulassen, konfessionelle Universitäten wie eine konfessionelle Kunst wird angestrebt. Diese Richtung vollendet sich, indem sie zuerst ein neues Dogma zur Verherrlichung der die Kirche repräsentierenden Madonna und sodann ein Dogma, das die Alleinherrschaft des Papstes festsetzte, schuf, d. h. die von dem Tridentinum in der Schwebe gelassenen Fragen zu ihrer letzten Konsequenz führte. Pius IX. hat — ganz nach altrömischer Art — zuerst aus sich, aus seiner Vollmacht die unbefleckte Empfängnis der Maria als Dogma verkündet und erst sechzehn Jahre später das Konzil berufen, um durch dasselbe seine Unfehlbarkeit konstatieren zu lassen, nachdem er sie zuerst praktisch bewiesen hatte. In dem „Pastor aeternus" vom 18. Juli 1870 erklärt das Vatikanische Konzil für ein göttlich geoffenbartes Dogma, dass der römische Pontifex, wenn er ex cathedra redet, d. h. wenn er als Oberhirte aller Christen seiner höchsten apostolischen Auktorität gemäss über Glauben oder Sitten eine für die ganze Kirche geltende Lehre ausspricht, vermöge des göttlichen Beistandes die Unfehlbarkeit besitzt, die der göttliche Erlöser seiner Kirche bei der Definierung der Lehre über Glauben oder Sitte verliehen wissen wollte, und dass darum derartige Definitionen des römischen Pontifex aus sich, nicht aus der Zustimmung der Kirche irreformabel seien. Auch hier bestätigt sich wieder, dass es sich in erster Linie für die römische Kirche um praktische Tendenzen handelt, für die die Lehre das Mittel ist. Diese Lehre von der Unfehlbarkeit wird als stets gegolten habend bezeichnet. Die Tradition besagt nur, dass sie das ausdrücklich fixiert, was von jeher schon bestand. So ist das sichtbare Oberhaupt der Kirche mit unfehlbarem, göttlichem Geiste ausgerüstet, wie die Madonna als das Symbol der Kirche völlig unbefleckt ist. Die romantische Strömung hat zugleich die Madonna verherrlicht und den heiligen Geist an den römischen Stuhl gefesselt. Hiermit haben die Bischöfe abgedankt, wie zuerst die Laien abdanken mussten. Dabei lässt man die Selbständigkeit der Wissenschaft gelten, freilich mit der

Grenze, dass die Offenbarung der Kirche intakt bleiben muss. Leo XIII. hat die Naturwissenschaft anerkannt, die Philosophie und Geschichtswissenschaft eifrig gepflegt und ebenso die humanistische Bildung geschätzt. Nur hinderte das alles nicht, dass man die Geschichte im Sinne des ultramontanen Dogmas behandeln musste, und dass man von der Pest des Protestantismus redete. Die Dogmatik vollends hat gebundene Marschroute, ebenso die Geschichtsschreibung, wenigstens in bezug auf die prinzipielle Auffassung der Geschichte, was dadurch verdeckt wird, dass man sich in casuistischen Fragen von minderem Belang frei ergehen kann. So unterscheidet man in bezug auf Häresien, häretische, irrtümliche, der Häresie nahestehende, leichtfertige und falsche Sätze, so redet man nicht mehr nur von einer fides implicita, sondern von dogmata implicita, d. h. von solchen, die von der Kirche ausgesprochen sind, aber noch nicht mit genügender Klarheit, oder von solchen, die aus einem formulierten Dogma gefolgert werden. Das Dogma hat wesentlich die Bedeutung der Übung der Obedienz der Vernunft. Die Kirche hat nun eine stets zur Entscheidung bereite Macht. Trotzdem will man die Theologie nicht entbehren; Leo XIII. hat aber Thomas und damit die italienische Theologie an die Stelle der deutschen gesetzt.

Der Altkatholizismus hat sich der Unfehlbarkeit des Papstes nicht gefügt, aber keinen durchschlagenden Erfolg erreicht, weil die Laien, an Gehorsam gewöhnt, sich um die Verfassungsfrage nicht viel kümmern konnten, die sich im Grunde nur innerhalb des Klerus abspielte. Er sucht freilich Fühlung mit der nationalen Kultur, will den Bischof als Vertreter des christlichen Volkes ansehen, redet von der Eucharistie als gemeinsamem Opfermahl und sieht in ihr nur die Darstellung des Opfers auf Erden, das Christus im Himmel beständig darbringt, will Bibel und Liturgie in der Muttersprache und sucht die Verbindung mit dem nationalen Leben des Staates wie mit anderen christlichen Konfessionen aufrecht zu erhalten. Aber der Altkatholizismus vermag so wenig sich auszubreiten wie sich die Versuche innerhalb der römischen Kirche auf die Dauer behaupten können, mit der modernen Kultur und ihrem Vertreter, dem nationalen Staate, Fühlung zu halten, wie die Staatskatholiken, Schell in Würzburg, einige Erscheinungen in

Frankreich und Nordamerika. Am Ende ist es Rom gar nicht unlieb, derartige Männer zu finden, die nach aussen die Kulturfreundlichkeit der römischen Kirche bezeugen, da man sie zur rechten Zeit doch immer wieder zur Unterwerfung zwingen kann.

Das moderne römische System steht im Gegensatz zum Protestantismus, in der Betonung supernaturaler Transzendenz, der Heilsungewissheit, der abstrakt einheitlichen Macht der Kirche gegenüber dem Individualismus, der Unterwerfung unter die Auktorität gegenüber dem persönlichen Verantwortlichkeitsgefühl. Aber konsequent verfolgt diese Kirche ihren Standpunkt, ohne deshalb praktisch ihre Elastizität aufzugeben. Sie ist konsequent, wenn sie Wunder auch in der Gegenwart fordert, wenn sie für die auch vom Vaticanum für unfehlbar erklärte Schrift auch eine unfehlbare kirchliche Interpretation fordert, wenn sie als Erziehungsinstitut für den Himmel sich so verfasst, dass sie für die Gegenwart schlagfertig ist und einen einheitlichen Willen hat, der sich im Papst konzentriert. Die Folge freilich dieses hochgespannten Auktoritätsprinzips ist eine inhaltliche Skepsis, wie denn auch ausgebreitete skeptische Stimmungen immer Wasser auf die römische Mühle sind. Der Protestantismus könnte hieraus lernen, dass das Auktoritätsprinzip die Konsequenzen im römischen System gezogen hat; er würde dann vielleicht sich auf sein Prinzip wieder besinnen und nicht zwischen Glauben im Sinne von Heilsgewissheit und Überzeugtsein von der Wahrheit und zwischen Auktoritätsapparaten unklar hin und her schwanken. Nur wenn das Christentum der menschlichen Natur konform ist, kann man von der Freiheit eines Christmenschen ernstlich reden. Das Bewusstsein der Verantwortlichkeit ist protestantisch, der Ersatz des Gewissens durch kirchliche Auktoritäten katholisch. Nur die Vereinigung der Freiheit mit dem allgemeingültigen Inhalt, mit einem zugleich rationalen, notwendigen Prinzip kann vor Auktorität und Willkür gleichmässig bewahren, nicht die Unterwerfung unter positivistische Auktoritäten, die man doch wieder prüfen will und damit als Auktoritäten zugleich wieder aufhebt.

C. Die Lehrentwicklung in der griechischen Kirche.[151])

§ 63. Die griechische Kirche hat durch wiederholte Verhandlungen mit den Protestanten seit Melanchthon, besonders unter dem Patriarchen Cyrillus Lukaris, der den Metrophanes Kritopulos 1616 nach Oxford, Helmstädt zu Calixt, und Genf sandte, eine Annäherung an den Protestantismus erfahren, die in dem Bekenntnis des Cyrill, wo er das Wort: πίστει δικαιοῦσθαι, Rechtfertigung durch den Glauben gebrauchte, von zwei Sakramenten sprach und den heiligen Geist durch den Sohn vom Vater ausgehen liess, sowie in dem Bekenntnis des Metrophanes ihren Ausdruck fand. Allein, teilweise durch Machinationen der Jesuiten, trat hiergegen eine Reaktion ein, die in der confessio orthodoxa fixiert wurde, die der Metropolit von Kiew, Mogilas, als Unterrichtsschrift entwerfen liess und die 1643 von der Synode von Jassy angenommen und 1723 durch Peter den Grossen in die neue russische Kirchenordnung aufgenommen wurde. Noch schärfer richtete sich gegen den Protestantismus der ἀσπὶς ὀρθοδοξίας (Schild der Orthodoxie) der Synode von Jerusalem (1672) und die Confessio Dosithei. Man sieht, die neuere Bekenntnisbewegung in der griechischen Kirche ist von aussen angeregt und trägt entweder Unionstendenz oder polemischen Charakter. Die confessio orthodoxa hat auch nie dieselbe Bedeutung erlangt wie das Nicaeno-Constantinopolitanum, wie sie denn auch in die Konstitution der hellenischen Kirche nicht aufgenommen ist. Man könnte sie der Konkordienformel vergleichen, die auch nicht vom ganzen Luthertum angenommen wurde. Die griechische Kirche hat sich zwar durch die Gegensätze des Abendlandes beeinflussen lassen, aber der Mittelpunkt für sie ist doch die Tradition geblieben, auf deren reine Wahrung sie stolz ist, die sich auf das christologische und trinitarische Dogma vorzüglich bezieht, womit übrigens durchaus nicht ausgeschlossen ist, dass die einschlägigen Probleme bis in die Gegenwart zum Gegenstand energischen Nachdenkens gemacht werden. Selbst die Confessio orthodoxa ist nur

---

[151]) Kimmel, Libri symbol. eccl. orientalis 1843 u. der Appendix 1850. Nippold, Handbuch der Kirchengeschichte. 3. A. II, 210f. Kattenbusch, Lehrb. d. vergl. Konfessionskunde. Damalas, περὶ ἀρχῶν. Rhossis, Σύστημα Δογματίκῆς της ὀρθοδόξου καθολικης ἐκκλησιάς. 1903. Gass, Symbolik d. griech. Kirche 1872.

in bezug auf die altgriechischen Dogmen selbständig, in den übrigen teils von Rom, teils von dem Protestantismus abhängig. Der römische Einfluss zeigt sich in der Zusammenstellung von Glauben und guten Werken als zum ewigen Leben notwendig, in der Gleichstellung der Tradition mit der Schrift, nur dass sie bei der Tradition der ökumenischen Konzilien stehen bleibt. Auch wird die Erbsünde stärker betont als früher, da die ungetauft sterbenden Kinder verloren sein sollen. Demgemäss wird auch die Gnade, das Sakrament, Gebete stärker hervorgehoben. Wenn Christus nicht nach seiner Gottheit, aber nach seiner Menschheit sündlos um unserer Sünde willen gelitten haben soll, so wird man an Duns Scotus erinnert. Der Glaube wird zur Annahme der kirchlichen Lehre, orthodoxer Glaube, zu dem aber die Werke hinzukommen müssen. Indem ferner von Dositheus die Gnade als zuvorkommende, erleuchtende, von der Verdunklung der Vernunft befreiende Gnade von der besonderen Gnade unterschieden wird, die denen zuteil wird, die dem Gnadeninhalt zustimmen, die zur Liebe begeistert, die mitwirkend ist und uns rechtfertigt, ist eine Annäherung an die römische Auffassung vollzogen. Dies ist um so mehr der Fall, als die Rechtfertigung an einzelne Sakramente angeknüpft wird. Die Bedeutung der Taufe wird als Restitution in den Stand der Integrität bezeichnet, wozu das μῦρον, die Salbung mit dem heiligen Geist kommt. Die wieder Gefallenen werden aber nur durch das Sakrament der Busse restituiert, wozu auch Reue, Bekenntnis und gute Werke gehören. Taufe und Absolution vollzieht der Priester. Die Rechtfertigung ist also teils an die Liebe und guten Werke, teils an die Sakramente gebunden. Dazu kommt, dass der Glaube auch ganz veräusserlicht wird, wenn der Glaube an Christi Werk am Kreuz zu dem Glauben an die wundertätige Macht des Kreuzes wird, das selbst Esswaren vor der Verunreinigung durch Dämonen zu schützen vermag, wie denn auch das Messopfer den in Sünden Verstorbenen mechanisch zugute kommt, obgleich kein Fegefeuer angenommen wird. Auch in bezug auf die Lehre von der Kirche ist eine Annäherung an die römische Auffassung, besonders in der conf. Dosithei; ausser der Kirche ist kein Heil, der Episkopat ist so notwendig für die Welt wie die Sonne, wie das Atmen für den Menschen. Das Vorrecht des Priesters besteht in

der Lehre, Sakramentsverwaltung, Sündenvergebung und Darbringung des unblutigen Opfers. Die Ordination gibt diese Vorrechte. Auch die sieben Sakramente der römischen Kirche[152]) werden anerkannt und die Verwandlungslehre akzeptiert, sodass auch ausserhalb des Gebrauchs Christus in der Hostie ist, die für Lebende und Tote geopfert wird. So wird auch Maria mit den Heiligen und Engeln eine Vermittlerrolle zugeschrieben.

Wenn in all diesen Beziehungen die griechische Kirche sich der römischen angenähert hat, so steht sie doch auch wieder in mancher Hinsicht der protestantischen näher. Wenn sie zwar der Prädestinationslehre gegenüber das göttliche Vorhersehen freier Entscheidung betont und die Vorsehung als die konkrete empirische Ausführung des nach der Präscienz (Vorherwissen) Vorherbestimmten auffasst, das Böse als Anlass des Guten betrachtet, so entspricht das der altgriechischen Auffassung; dagegen ist die Annahme einer eingepflanzten Gerechtigkeit und Vollkommenheit im Urstande mehr dem alten Protestantismus entsprechend, wenn auch die Erinnerung an die Unterscheidung zwischen Anlage und Verwirklichung derselben (εἰκών und ὁμοίωσις) nicht gänzlich verloren ist; ebenso erinnert es an den protestantischen Unterschied zwischen bürgerlicher und geistlicher Gerechtigkeit, wenn das ethische und das geistliche Gute unterschieden und nur für das Letzte die Notwendigkeit der Gnade behauptet wird. Wenn ferner das Heil in der griechischen Kirche weit mehr an Christus angeknüpft wird, so entspricht auch das mehr dem Protestantismus; er ist das alleinige Fundament der Kirche, ihr alleiniges Haupt, das keinen Stellvertreter hat. Nicht auf sterbliche Menschen, sondern auf seine Lehre hat er seine Kirche gegründet. Auch der Glaubensbegriff hat eine protestantische Seite. Volles Vertrauen auf Gott, sodass man nicht zweifelt an der Vergebung der Sünden, wird dem Menschen durch den Geist in das Herz gegeben. Dieses Vertrauen auf Christus wird durch die Einwohnung Christi in den Gläubigen in der Kommunion gestärkt. Der Glaube geht in Kontemplation und Gebet über, sodass unser Verstand und Wille sich in Lob und Dank zu Gott erhebt. Der Glaube kann sich also hier durch die Wirksamkeit des Geistes, Kultanschauung

[152]) Vgl. Steitz, Die Abendmahlslehre d. griech. Kirche. Jahrbuch f. deutsche Theol. 1864—68. Vgl. besonders 1868 S. 686.

und Teilnahme am Mysterium des Heils vergewissern. Demgemäss hat auch die Kirchenauffassung antirömische Züge. Die Kirche ist ein Geschöpf, sie ist durch den Menschen gebildet, das allgemeine Priestertum aller Gläubigen wird betont. Die Unfehlbarkeit wird nur der allgemeinen Kirche zugeschrieben, die nicht gespalten sei, die Reinheit der Lehre und des Ritus sei dem Schutze des ganzen Volks und nicht bloss des Klerus vertraut, wie die Patriarchen des Ostens Pius IX. erklärt haben. Die Einheit der Kirche ist nur in den alten ökumenischen Synoden repräsentiert. Der griechische Priester ist nicht Richter gegenüber den Gläubigen, die Wirksamkeit des heiligen Geistes geht nicht auf ihn über; er kann nur um ihn bitten; seine Tätigkeit ist mehr die liturgische, fürbittende; er kann nicht selbst die Verwandlung des Brotes und Weines vollziehen, sondern nur den heiligen Geist darum bitten, und wie der Kelch nicht den Laien entzogen ist, so kommt hier der einzelne auch in unmittelbare Verbindung mit Christus. Die Sakramente sind die Zeichen der wahren Söhne Gottes. Kurz, das Interesse der Laien findet hier mehr Berücksichtigung in der Richtung auf eigene Heilserfahrung. Der heilige Geist wirkt in der Kirche die reine Lehre, er wirkt aber auch in den einzelnen Gläubigen. Es ist der eine Geist und der eine Christus, der in den Sakramenten wirkt und den Gläubigen unmittelbar innewohnen, ihr Vertrauen kräftigen kann. Das Abendmahl soll mehr Heil bringen als alle anderen Sakramente, weil hier die ganze Gnade und Barmherzigkeit Christi den Gläubigen offenbar und gegeben wird, was stark von der römischen Ansicht differiert.

Man sieht in den Lehren, die sich auf den Gegensatz des Protestantismus und Katholizismus beziehen, ein Schwanken, das seinen Grund darin hat, dass diese Lehren dem zentralen Interesse der griechischen Kirche ferner stehen, das sich auf Gotteslehre und Christologie konzentriert. Eben daher erklärt es sich auch, dass diese späteren Bekenntnisse nicht vollen Eingang gefunden haben, wie die russische und hellenische Dogmatik und die Annäherungsversuche beweisen, die teils zwischen der deutschen und hellenischen Theologie, wie zwischen der russischen und anglikanischen Kirche stattfanden. Plato († 1812), dessen rechtgläubige Lehre zum Unterricht im kaiserlichen

Hause bestimmt ist, und der Katechismus des Philaret neigen teilweise zum Protestantismus. Besonders aber hat das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes den grössten Anstoss erregt. Der russische Dogmatiker Prokopowitsch erkennt die Vollgenügsamkeit der Schrift an; Alexander I. hat in Russland die Bibel in den Volksunterricht eingeführt und das von den Synoden beschränkte Bibellesen erweitert, die vier Evangelien sind im Volk in Sonderausgaben verbreitet. Der russische Dogmatiker Macari behandelt die Lehre vom Urstand durchaus historisch wie der alte Protestantismus, schildert die Herrlichkeit des Paradieses, verteidigt die Erbsünde gegen Rationalisten und Übertreibungen der Protestanten, die aus ihr völlige Unfähigkeit zum Guten und ewige Verdammnis ableiten. Die Erbsünde hat eine Obergewalt der Leidenschaften, sodass man an alles Gute sich nur mit grosser Anstrengung gewöhnt. Damalas sieht in ihr Verlust der Gottesgemeinschaft, Schwächung der Vernunft, Störung der Harmonie von Leib und Seele und Tod als ihre Folge. Plato betont den Glauben des Herzens gegenüber den Werken, und Philaret beanstandet die Verdienstlichkeit der Werke. Auch Damalas will, dass wir durch den Glauben, aber nicht wegen des Glaubens gerechtfertigt werden, wenn er auch von der Rechtfertigung sagt, dass sie nur mit der Heiligung vollkommen werde. Auch die Verwandlungslehre ist nicht von allen so streng durchgeführt, dass nur die Akzidenzen bleiben; vielmehr sind die Elemente im Abendmahl, wie bei Christi Lebzeiten sein Leib, Mittel seiner Selbstoffenbarung, ohne dass man auf die Art der Verbindung näher eingeht. Kurz, die griechische Dogmatik bewegt sich gegenüber den späteren Bekenntnissen verhältnismässig frei. Das Hauptgewicht fällt in der griechischen Kirche immer noch auf die Gotteslehre, Trinität, Christologie. Bis auf die Gegenwart behauptet sie ihre Eigenart in der Einigung mit Gott durch Erkenntnis und Anschauung, die eo ipso auch den Willen beeinflussen soll. Die Trinitätslehre der Confessio orthodoxa bleibt bei der altgriechischen Überordnung des Vaters stehen, die beiden Personen sind aus dem Vater, er aber aus nichts. Andererseits ist der Sohn der für seine drei Ämter mit Gottes Geist Gesalbte, und indem der Geist uns seine Gaben mitteilt, werden wir durch Gnade Söhne Gottes. Der Geist ist hier von der Kirche unabhängiger. In bezug auf

die Eigenschaftslehre ist Gottes Allmacht von seiner moralischen Güte abhängig, er weiss alles über die Welt durch sich selbst. Die Schöpfung wird so vorgestellt, dass Gott teils die intelligible Welt (Κόσμος νοερός), teils die materielle Welt hervorbringt, endlich den Menschen als Mikrokosmos, der beide Welten eint, während doch zu gleicher Zeit wieder die Engel zwischen Gott und dem Menschen vermitteln und die höheren Stufen den niederen Erleuchtung und Wohltaten mitteilen. Die ältere Schicht der Lehre von der Überordnung der reinen Geisterwelt passt nicht zu der späteren Schicht, nach der der Mensch die höchste Stufe als Band des Alls einnimmt. Bis in die Gegenwart hat sich die Spekulation fortgesetzt, besonders in Griechenland durch Damalas, Rhossis, die im Anschluss an die deutsche spekulative Theologie die christliche Gotteslehre, besonders auch das ethische Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Natur berücksichtigen, in der Trinitätslehre die Überwindung des Deismus und Pantheismus finden und sie als die Vollendung der alten griechischen Philosophie ansehen. Sie untersuchen in Gott die logischen, physischen und ethischen Prinzipien, betrachten ihn als die Quelle aller Weisheit, als Quelle des Ethischen, um deswillen alles Physische existiere. Erst kürzlich hat Rhossis diesen Standpunkt in seiner Dogmatik in beachtenswerter Weise durchgeführt. Mag dabei die psychologische Seite der Religion zu kurz kommen, so ist darin doch ein notwendiges Gegengewicht gegen die Auflösung der Religion in rein psychologische Vorgänge.

Die griechische Kirche glaubt ebenfalls, die vollkommenste unter den christlichen Kirchen zu sein, teils weil sie die reine Tradition bewahrt, teils weil sie die volle Erkenntnis hat, teils weil sie auf Grund der kirchlichen Erkenntnis zwischen päpstlicher Tyrannis und protestantischem ἀτομισμός, Individualitätsstreben die Mitte hält, indem alle orthodoxen Landeskirchen eine Kirche bilden, mit demselben Glauben, derselben Tradition, derselben Mysterienlehre, demselben Kultus, einer gleichartigen Hierarchie, die in der Synode ihre einheitliche Verbindung hat. Das hat z. B. Bryennios besonders hervorgehoben; aber sie erkennen doch andere Kirchen als christliche an und nur die ganze, ungeteilte Kirche der früheren Zeit hat Unfehlbarkeit; darum betonen sie auch nur ihre reine Tradition.

Da in der griechischen Kirche die hierarchische Bevormundung geringer ist, ja der Glaube als Vertrauen und das Innewohnen des Geistes und Christi in den einzelnen, in ihrer Erkenntnis, Anschauung, und auch neuerdings mehr in ihrem Willen, wofür auch das Sakrament ein Unterpfand ist, betont wird, so kann man sich nicht wundern, wenn sich hier teilweise eine starke Opposition gegen hierarchische Bevormundung ausgebildet hat, wie sie in Russland besonders von den Raskolnicken und neuerdings von Tolstoi vertreten ist, der nicht nur die Freiheit stark gegenüber der Gnade und den Sakramenten hervorhebt, sondern die Staatskirche und das orthodoxe Dogma[153]) von einer asketisch und sozial, ja anarchistisch angehauchten Ethik aus auf das heftigste bekämpft, von einer Ethik der Liebe aus, für die jeder Zwang des Staates schädlich sein soll.

---

[153]) Vgl. Tolstoi, Vernunft und Dogma, eine Kritik der Glaubenslehre.

Schlussbetrachtungen.

§ 64. Das Christentum zeigt einen starken Erkenntnistrieb, der keineswegs bloss hellenisch begründet ist, sondern von Anfang an in ihm sich regt. Es geht daher bald über die Form unmittelbarer Darstellung hinaus und sucht unter Anregung der Gnosis und im apologetischen Interesse sich als die vollkommene, absolute, das Heidentum und Judentum überragende Weltanschauung darzustellen. Dass es sich dabei hellenischer Denkformen bedient, versteht sich von selbst, weil diese die in der Zeit ausgebildetsten Denkformen waren. Diese Ausgestaltung der Lehre repräsentiert noch eine mehr oder weniger naive Einheit des Gemeindebewusstseins mit der freien Spekulation. Je mehr aber das Glauben und Erkennen auseinandertraten, um so mehr machte sich auch das kirchliche Bewusstsein selbständig geltend und suchte durch kirchliche Fixierungen die wesentlichsten Lehrpunkte dem Streit der Meinungen zu entziehen. So entstanden Dogmen. Da diese aber keineswegs bloss ihrer inneren Evidenz ihr Ansehen verdankten, so mussten die Dogmen auf die kirchliche Unfehlbarkeit gegründet werden. Wir haben hier für die Lehre zwei Faktoren, die Erkenntnis und die kirchliche Fixierung. Es ist der stärkste Beweis für den dem Christentum immanenten Erkenntnistrieb, dass man in allen Perioden den Versuch machte, den Inhalt des Dogma als vernünftig zu verteidigen, und dass man auch darauf ausging, die Dogmen zu einem Ganzen dogmatischer Erkenntnis zu verbinden, dessen Wahrheit erkennbar sein sollte. Man wollte nicht den Satz aufgeben, dass die Religion eine Form der Vernunft darstelle, die sich auch in der Erkenntnis zu klarem Bewusstsein bringen lasse. Das zeigt die griechische, die mittelalterliche und die protestantische Dogmatik, und wenn auch in den Ver-

fallsperioden die Übervernünftigkeit, ja die Traditionalität der Religion und die kirchliche Auktorität betont wird, so geht doch auch da das Bewusstsein von dem rationalen Charakter der Religion niemals ganz verloren. Auch die protestantischen Bekenntnisse zeigen darin einen Fortschritt, dass sie, obgleich polemisch bestimmt, doch nicht bloss auf einzelne Dogmen sich beschränken, sondern die Gesamtanschauung mehr oder weniger vollkommen auszudrücken versuchen; da aber die Unfehlbarkeit der Kirche in Abrede gestellt wird, können sie auch nur als vorläufige Feststellung gelten. Daher der Protestantismus in der neueren Zeit, wie schon ältere Dissenters, wieder in bewussterer Weise das Christentum als Weltanschauung, als wahre Erkenntnis oder als religiöse Überzeugung aufzufassen sucht. Ja man legt vielmehr Gewicht auf die Erkenntnis des Wesens des Christentums als auf die einzelnen Gestaltungen der Lehre.

Da dieser Prozess neben der jedesmaligen Ausgestaltung der Dogmatik eine freiere Mystik zeigt, da ferner als Resultat drei oder mehr kirchlich konfessionelle Dogmengestaltungen mit dem Anspruch auf Wahrheit nebeneinander in der Gegenwart bestehen, da endlich das Dogma als der Menge unzugänglich und unpopulär sich erwiesen hat, da die griechische Kirche ihre teilweise Erstarrung dem fixierten Dogma verdankt, in der römischen Kirche fides implicita, d. h. unentwickelter Glaube für die Menge genügt, im Protestantismus durch die Mannigfaltigkeit der Lehrformen tatsächlich das Dogma zersetzt ist, so hat die Geschichte selbst dahin entschieden, dass die christliche Erkenntnis nicht mit kirchlicher Fixierung eines dogmatischen Lehrgesetzes sich auf die Dauer kombinieren lässt, dass die kirchliche Dogmenbildung nur eine Durchgangsform der christlichen Erkenntnis darstellt, welche eine Zeitlang zur Wahrung des christlichen Prinzips gegen religiösen Synkretismus notwendig war, dann unter der Herrschaft der Kirche als kirchliche Lehre festgehalten wurde und selbst im Protestantismus zum Zweck seiner kirchlichen Konstituierung in polemischem Interesse fixiert werden musste, da ohne kirchliche Konstituierung der Protestantismus sich schwerlich hätte behaupten können. Nachdem aber der Protestantismus sich konsolidiert hat, kann er der schützenden Hülle entbehren, die seine freie, volle Entfaltung hemmte, wie schon der alte offizielle

Protestantismus die freie Bewegung des Dissentertums zu hindern versucht hatte. Wer jetzt noch ein kirchliches Lehrgesetz an die Stelle der freien Erkenntnis setzen will, der verkennt, dass das Christentum nur dann als absolute Religion gelten kann, wenn es die der Idee entsprechende rationale Religion ist. Überhaupt, wenn man religiöse Erkenntnis will, so muss diese frei sein. Es gibt aber keine Freiheit im Gebiet der religiösen Erkenntnis, wenn eine bestimmte, kirchlich fixierte Ansicht als die allein geltende keiner Prüfung unterzogen werden darf. Zwar hört eine Wahrheit nicht darum auf eine Wahrheit zu sein, weil sie kirchlich fixiert wird; wohl aber wird eine kirchlich fixierte Wahrheit einer weiteren Prüfung entzogen und dadurch eine Vertiefung der Erkenntnis verhindert. Die dogmatische Fixierung der Lehre ist also nur eine Episode in dem gesamten Erkenntnisprozess.

Wir beobachten ferner, wie die christliche Lehrbildung den Inhalt des christlichen Prinzips immer vollkommener entfaltet. Die ethisch bestimmte Gottmenschheit wurde zuerst unter dem Übergewicht der göttlichen Transzendenz so dargestellt, dass die menschliche Seite verkürzt wurde. Das geschah in der griechischen Kirche so, dass in der Anschauung und der Erkenntnis des Logos eine Vergottung des Menschen eintreten sollte, womit freilich mehr die intelligente Natur als die volle Persönlichkeit des Menschen an der Einheit mit Gott Anteil hatte, zumal diese Erkenntnis noch kirchlich geregelt wurde. In der römischen Kirche wurde die Vereinigung mit Gott in dem Willen gefunden, aber auch so, dass der Mensch, durch den in der Kirche waltenden Geist Gottes ergriffen, von der Ohnmacht der Sünde befreit wird, auf Grund juristischer Versöhnung und Freisprechung in dem Bussakrament die eingegossene Gnade empfängt. Damit war eine Vereinigung mit Gott gegeben, die zwar den Willen des Menschen bestimmte, aber doch so, dass dabei der Mensch über seine Natur hinausgehoben und mit dem in der Kirche waltenden supernaturalen Gottesgeist geeint werden sollte. Diese Einseitigkeit der Transzendenz wurde in der Reformation beseitigt, insofern der Mensch durch die Immanenz Gottes in ihm seines Heiles gewiss sein und alle seine Kräfte aus der Einheit mit Gott heraus ihrer Natur gemäss betätigen sollte, mochte diese Heilsgewissheit von

den Lutheranern überwiegend negativ als Bewusstsein der Sündenvergebung oder von den Reformierten mehr positiv als Bewusstsein des Erwähltseins, um Gottes Willen zu tun, oder von Dissenters als Erfülltsein von dem Worte Gottes oder dem inneren Lichte oder dem göttlichen Liebesgeist aufgefasst werden. Dass der jedesmaligen Auffassung des christlichen Prinzips das Hervortreten besonderer Lehren entsprach, ist zur Genüge betont worden, der griechischen die Gotteslehre, Trinität, Christologie, der römischen die Sünden- und Gnadenlehre im Verein mit der Lehre von der Kirche und ihren Sakramenten, der protestantisch-germanischen die Rechtfertigungs-, Erwählungslehre. Der moderne Protestantismus zeigt noch einen weiteren Fortschritt, indem er den Glauben zum wissenschaftlichen Selbstbewusstsein erhebt und sich darüber voll klar wird, dass die Frage nach dem Wesen des Christentums in den Mittelpunkt des Erkennens treten muss, das von allen Seiten psychologisch, historisch, spekulativ erforscht wird.

Allein dieser Vertiefung in der Auffassung des christlichen Prinzips in den verschiedenen Entwicklungsstadien steht die Tatsache zur Seite, dass in der Gegenwart noch Repräsentanten all dieser Auffassungen vorhanden sind, die einander mehr oder weniger gegenseitig beeinflussen und deren jede sich selbst für die vollendetste Gestalt des Christentums ausgibt. In der Tat darf auch keines der Momente, die in diesen Formen vertreten sind, fehlen, weder Erkenntnis und Anschauung, noch der Wille und das Gottesreich, weder die Transzendenz noch die Immanenz Gottes, weder die göttliche noch die menschliche Seite in ihrer vollen Selbständigkeit. Die verschiedenen Standpunkte in der Erfassung und Darstellung des christlichen Prinzips in der Gegenwart dienen einander zur Anregung, indem jeder den anderen veranlasst, seine Einseitigkeit zu ergänzen und die höhere Stufe daran erinnert wird, das Berechtigte der früheren nicht zu vernachlässigen.

Wir können in dieser Entfaltung der Lehre dieselbe Gesetzmässigkeit finden, die für die Entwicklung der Religion überhaupt gilt. Ich habe in meinem Grundriss der Religionsphilosophie S. 406—437 diese Gesetzmässigkeit in der Kombination der teleologischen mit der kausalen Entwicklung gefunden. Teleologisch angesehen ist das Christentum als die Religion der

ethisch bestimmten Gottmenschheit, die Religion, in der alle anderen einmünden, natürlich nicht ohne die Art der Ausgestaltung dieser Religion kausal zu beeinflussen. Ebenso ist dieses religiöse Prinzip des Christentums die leitende Macht in der Geschichte des Christentums selbst, insofern dieses Prinzip teils sich in immer konzentrierterer, mehr vergeistigter Gestalt darstellt und sich immer mehr vereinfacht und die sinnlichen Zutaten abstreift, teils aber auch immer mehr die Welt durchdringt und damit sich ausbreitet und erweitert. Beides geht nicht immer Hand in Hand, da die Ausbreitung die Konzentrierung manchmal hindert. Zuerst erschien das Prinzip noch mit allerhand, vorchristlichen Religionen entstammenden Vorstellungen und Gebräuchen verbunden, z. B. mit der Vorstellung von Dämonen und dem Teufel, Engeln, der Wiederkunft des Messias Christus, chiliastischen Hoffnungen sinnlicher Art, der Anerkennung des jüdischen Gesetzes u. a. Indem der Versuch gemacht wird, das Christentum als die allen anderen überlegene Weltanschauung und Religion hinzustellen, muss auf das Wesentliche des Christentums, wodurch es diese Überlegenheit zeigt, das Gewicht gelegt werden, und damit ergiebt sich eine Vereinfachung und Konzentrierung, wie sie bei den bedeutendsten Apologeten hervortritt, die andererseits aber doch wieder genötigt sind, das sinnliche Beiwerk zwar nicht für sich, aber für die Volksvorstellung des Glaubens beizubehalten, wie Origenes. Es findet dann eine weitere Konzentrierung des christlichen Prinzips statt, insofern man die Gottmenschheit in der wahren Gotteserkenntnis, in der Erkenntnis des in Christus menschgewordenen Logos und der Vereinigung mit diesem in der Schöpfung und Erlösung wirksamen Logos im Geiste erblickt. Allein diese Lehrausbildung wurde mit Hilfe der griechischen Philosophie zustande gebracht, wurde in einzelnen Dogmen fixiert, die, für die Masse nicht verständlich, eine mechanische Herrschaft über das Bewusstsein ausübten. Auch kam die ethische und metaphysische Betrachtungsweise noch nicht zur Einheit; es wirkte noch die sinnliche Auffassung der Religion nach, und neben der sublimen Gotteserkenntnis findet sich der Aberglaube an die Formel und physisch-hyperphysische Heilsmittel. Auch trat bei der Ausbildung der Lehre die Beziehung auf Gott ganz besonders stark her-

vor und darin zeigte sich zwar eine starke Konzentration auf Gott, aber andererseits auch eine Unterschätzung der Welt und damit eine Beschränkung der Ausdehnung des christlichen Prinzips. In der abendländisch-römischen Auffassung ergreift das christliche Prinzip den Willen und überwindet die der Einigung mit Gott entgegenstehenden Hemmnisse der Erbsünde durch den in den Angehörigen der Kirche wirkenden Gottesgeist. Das christliche Prinzip macht sich hier mit grosser Energie geltend in der rücksichtslosen Überwindung alles Natürlichen zugunsten der supernaturalen Einheit mit Gott, was bei den religiosi zutage tritt, ebenso auch in der rücksichtslosen Unterwerfung aller weltlichen Interessen unter die Kirche. So konzentriert hier aber der christliche Wille sein Ziel verfolgt, die Christen der in der Kirche realisierten Versöhnung und Gottesgemeinschaft teilhaft zu machen, so sehr hat doch durch den halbjuristischen Charakter des römischen Kircheninstituts sich das christliche Prinzip in Sakramente und positive Vorschriften einzelner Werke zersplittert, die die Kirche für besonders wertvoll ansieht gegenüber der natürlichen Ethik. Auch hier ist neben der supernaturalen Vergeistigung der Religion in dem Ziel des viator (Pilgers), der mit Gott in anschauender Liebe verbunden sein soll, die stärkste Versinnlichung der Religion in dem Glauben an das Wunder der Verwandlung der Elemente in der Hostie durch den Priester und ihrer göttlichen Verehrung, in den ex opere operato wirkenden Sakramenten, in der Verehrung der Heiligen und ihrer Bilder.

Dem gegenüber bedeutet der Protestantismus einen Fortschritt in dreifacher Hinsicht: einmal tritt mit dem Interesse der Heilsgewissheit die Einheit Gottes und des Menschen in konzentrierterer Form auf; sodann aber macht sich auch die expansive Seite des christlichen Prinzips energischer geltend, insofern die mit Gott geeinte Persönlichkeit sich nach allen Seiten ihrer natürlichen Anlage betätigt und die Welt der natürlichen Sittlichkeit ihren Gesetzen gemäss behandelt. Hier geht also die Vereinheitlichung des Prinzips mit der Anerkennung seiner positiven Wirksamkeit in der Welt Hand in Hand. Gerade die gottgeeinte christliche Persönlichkeit betätigt sich aus der christlichen einheitlichen Gesinnung heraus in dem ganzen Gebiet der natürlichen Ethik. Wenn endlich inkonsequenterweise

der alte Protestantismus auch nicht alle sinnlichen, sakramentalen, hyperphysisch-physischen Heilsvermittlungen beseitigt hat, so hat er doch in diesem Gebiete aufgeräumt, besonders wenn man die älteren Dissenters berücksichtigt. In der Gegenwart ist man aber dazu fortgeschritten, das christliche Prinzip bewusst zu dem einheitlichen Zentrum zu machen, es selbst nach allen Seiten zu durchforschen und die Betätigung desselben in der an die natürlichen Grundlagen anknüpfenden und sie nach ihren Gesetzen behandelnden Humanität zu finden. Eben damit geht aber das Streben Hand in Hand, den Glauben von den sinnlichen Zutaten konsequent zu befreien und mit der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit vollen Ernst zu machen.

Man sieht also, dass die Erfassung des christlichen Prinzips sich immer einheitlicher gestaltet hat, dass dieses Prinzip immer energischer in seiner inneren Einheitlichkeit begriffen und immer bewusster zum Mittelpunkt des ganzen Lebens gemacht worden ist, indem auf freie Weise die christliche Gesinnung sich überall betätigt, ohne mit dem natürlichen Leben in einen Zwiespalt zu geraten, der dasselbe auflösen oder doch schädigen musste. Aus dem Zustand des unmittelbaren Bewusstseins hat sich das Christentum zu immer klarerem Bewusstsein seiner selbst, zuletzt auch noch durch die Überschau seiner eigenen Geschichte erhoben und zu einer immer geistigeren Auffassung der Religion durchgearbeitet.

Wenn wir so das Gesetz auch hier bestätigt finden, dass das höchste Prinzip der Religion, welches das Christentum besitzt, sich immer energischer, konsequenter und konzentrierter, in immer geistigeren Formen durchsetzt, so gilt das nicht nur in bezug auf das religiöse Gefühl und den Willen, insofern das christliche Grundgefühl immer energischer alle anderen Gefühle sich unterordnet und der christliche Grundwille immer energischer sich in allen Gebieten betätigt, nicht bloss in negativer Energie, sofern das christliche Gottesgefühl alle anderen Gefühle zurückdrängt und der christliche Grundwille alle weltlichen Aufgaben beiseite lässt, sondern auch im positiven Sinne, dass sich dieses Grundgefühl als die alle Affekte und Gefühle harmonisierende Macht zeigt und der Grundwille in der natürlichen Ethik sich positiv betätigt. Dieses Gesetz gilt auch für

die Ausgestaltung der christlichen Erkenntnis, insofern das christliche Prinzip auch immer vollkommener erkannt wird, indem seine verschiedenen Momente herausgesetzt und schliesslich bewusst kombiniert werden, womit eine höhere Stufe des Erkennens erreicht ist, wie wir oben gesehen haben (s. S. 307 f.), indem ferner die Erkenntnis immer mehr von der sinnlichen Form der Vorstellung befreit und vergeistigt wird, indem sie endlich sich immer mehr als freie, selbständige Erkenntnis ausgestaltet.

Dass dieser Prozess sich nicht schneller vollzogen hat, das hat seinen Grund darin, dass nach dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung diese sich nicht bloss teleologisch vollzieht, sondern dass sich der teleologische Fortschritt kausal psychologisch vermittelt. Hier kommt vor allem das Gesetz der psychologischen Beharrlichkeit zur Geltung. Man darf zwar nicht vergessen, in welchem Masse das antike Leben vorbereitend auf das Christentur gewirkt hatte, sodass es ohne diese Unterlage gar nicht hätte erscheinen können. Aber es wird auch durch das Gesetz der Beharrung erklärlich, dass in der urchristlichen Zeit, wie in der Periode der Auseinandersetzung mit der griechischen und römischen Welt manche Nachwirkung jüdischer und antiker Denkweise die konsequente Ausbildung des christlichen Prinzips hinderten, teils indem man manches aufnahm, was dem Christentum fremd ist, z. B. neuplatonische Mystik, Heiligenkult als Umbiegung des alten Polytheismus u. a., teils indem man sich durch Opposition gegen die Antike verleiten liess, alles Natürliche zu missachten, wie im Abendland, oder indem man antike Götter zu Dämonen machte u. a. In der germanischen Welt konnten die Nachwirkungen ihrer früheren Religion nicht so stark sein, weil diese Nationen bei ihrer Christianisierung sich noch nicht zu der Höhe der Kultur erhoben hatten, die einen nachhaltigen Einfluss zugelassen hätte. Daher auch im wesentlich germanisch bestimmten Protestantismus das christliche Prinzip am reinsten und konsequentesten bis jetzt sich ausbilden konnte, weil weniger gehindert durch nachwirkende Einflüsse früherer Kulturen, da diese doch schon von einem jahrhundertelangen christianisierten Bewusstsein aufgenommen und verarbeitet waren. Übrigens zeigt sich dieses Gesetz der Beharrlichkeit auch genugsam in der Tradition, die sich be-

hauptet in der Meinung, dass es pietätlos sei, gegen einmal festgesetzte, längst bestehende Lehren zu opponieren, in der Festhaltung selbst unverstandener Formeln in Kultus und Lehre. Vor allem wird das durch die Kirche Festgesetzte beharrlich festgehalten und es gilt als Sacrileg, daran zu zweifeln. Hieraus erklärt sich wohl zur Genüge, dass der Fortschritt in der religiösen Erkenntnis nicht immer ein geradliniger sein kann.

Ja man wird die religiösen Streitigkeiten im Christentum grossenteils aus dem Zusammenstoss des teleologischen Gesetzes des Fortschrittes mit dem kausal-psychologischen der Beharrlichkeit erklären können. Wenn einmal bestimmte Ansichten durch die Gemeinschaft fixiert sind, ist es immer schwer, dagegen eine consequentere oder konzentriertere Durchführung des christlichen Prinzips durchzusetzen, wie die Geschichte des Christentums bis in die Gegenwart zeigt. Doch setzt sich das teleologische Prinzip allmählich durch und man kann von einem Gesetz der allmählichen Übergänge reden. So hat das Urchristentum sich nur allmählich von dem Alten Testament losgelöst. So hat sich das Christentum bei den antiken Völkern durch Umbildung von Altem leichter eingeführt. So hat der offizielle Protestantismus anfangs als kirchlicher die Konsequenzen seines Prinzips nach vielen Seiten nicht gezogen. So sucht man das Prinzip der Schriftauktorität mit der Kritik durch „gläubige" Kritik zu vermitteln, die man von der „ungläubigen" unterscheidet, oder man versöhnt eine über die Schrift hinausgehende Ansicht mit dieser durch Interpretation. Man unterscheidet zwischen Schale und Kern; man deutet die Sprache um, sodass dieselben Ausdrücke einen neuen Inhalt gewinnen und doch die bisherige Vorstellung immer noch wachrufen können. Wir können auch das Gesetz der allmählichen Übergänge in der Tatsache wahrnehmen, dass die verschiedenen Stufen des christlichen Bewusstseins, die bis jetzt erreicht sind, nebeneinander fortbestehen und dass sie Annäherungen aneinander aufweisen, so die griechische Kirche an die protestantische, die protestantische in ihrem äussersten rechten Flügel an die katholische; die freier protestantische Richtung und die konservative sind durch Vermittlungen einander angenähert. Aber auch darin zeigt sich das Gesetz allmählicher Übergänge, dass der Fortschritt, der von wenigen ausgeht, all-

mählich der Masse mitgeteilt wird, wie man z. B. sagen kann, dass das Durchschnittsniveau der Masse des Protestantismus dem Durchschnittsniveau der beiden anderen Hauptkirchen überlegen ist.

Wie das Gesetz des geistigen Fortschritts und das Gesetz der Beharrlichkeit sich nicht ausschliessen, da kein Fortschritt stattfände, wenn nicht das Berechtigte der bisherigen Entwicklung festgehalten würde, und selbst die retardierenden Momente und vorübergehender Verfall nur Durchgangspunkte für neue, höhere Gestaltungen sind, so gilt auch für die Geschichte der christlichen Lehre das Gesetz der Entwicklung in dem Sinne, dass das christliche Prinzip in immer intensiverer und immer bewussterer Form zur Erkenntnis kommt und immer energischer auf freie Weise das Leben bestimmt, sei es im Kampf mit älteren Anschauungen, die sich beharrlich behaupten, teils durch allmähliche Umbildung derselben im Sinne der tieferen Erfassung des christlichen Prinzips.

In der Entwicklung der Religionen spielt aber auch die natürliche Individualität eine bedeutende Rolle. Auch das christliche Prinzip prägt sich in den Individualitäten der Völker auf eigentümliche Weise aus, die teilweise Repräsentanten bestimmter Entwicklungsstufen sind. Aber ebenso gehört es auch zum Fortschritt des Christentums, dass man auch bewusst der Individualität gerecht wird. Während das christliche Prinzip im Urchristentum bald in mehr jüdischer, bald mehr hellenischer Form sich darstellt, dann in bezug auf die Lehrentwicklung durch die Griechen und Slaven, durch die Römer und Romanen eine eigentümliche Form seiner Darstellung gewonnen hat, die zugleich eine bestimmte Stufe seiner Entwicklung repräsentiert, hat im alten Protestantismus sich die Individualität sofort in ihrer grossen Mannigfaltigkeit dargestellt und ist im neuen Protestantismus ihre Berechtigung vollkommen bewusst anerkannt, weil nun erst vollkommen klar zum Bewusstsein gekommen ist, dass die Heilsgewissheit des Subjekts auch die Heilsgewissheit des individuellen Subjekts in sich schliesst. Auch nach dieser Seite ist das christliche Prinzip erst durch eine lange Entwicklung hindurch zum vollen Bewusstsein der in ihm liegenden Freiheit, der Freilassung der Individualität gekommen, während die überwiegend kirchliche Periode der Dog-

menbildung die Absolutheit des Christentums nur in der Form einer allgemein gültigen, kirchlich fixierten Lehre zu vertreten verstand, was, abgesehen von den Dissenters, auch von dem alten Protestantismus noch festgehalten wurde. Dass aber das christliche Prinzip der ethisch bestimmten Gottmenschheit, in der zugleich das Bewusstsein des Zwiespalts mit Gott aufgehoben ist, durch die individuellen Formen, in denen es sich darstellt, erst recht sich als das Prinzip einer Universalreligion erweist, leuchtet von selbst ein.



J. F. Lehmanns Verlag in München.

Warum wir austraten?

Bekenntnisse romfrei gewordener französischer Priester 1895—1904

(Ceux qui s'en vont.)

Von Andreas Bourrier.

Uebersetzt von F. Sell in Ars a. d. Mosel.

15 Bogen gr. 8⁰. Preis geheftet Mk. 3.—

Dieses neueste Werk des bekannten Führers der Los von Rom-Bewegung unter dem französischen Klerus wird in Deutschland gewaltiges Aufsehen erregen.

DIE „ZWICKAUER ZEITUNG“ schreibt in Nr. 24 vom 3. XII. 05:

. . . . Lesen wir die Bekenntnisse dieser Helden, wir bekommen ein gewaltiges Bild, was menschliche Energie zu leisten vermag! Es gehört eine ordentliche Portion Ehrlichkeit und Mut dazu, dem römischen Altare den Rücken zu kehren. Sie haben's gewagt, sind Vorbilder geworden, werden andere begeistern, die Zögernden mit sich reissen. Es reicht dieses Buch der gequälten Seele hilfreich die rettende Hand. Warme, zu Herzen gehende Schilderungen entwirft uns Bourrier über die Schwierigkeit seines Unternehmens, seine Kräfte der Hilfeleistung der nach Befreiung ringenden Brüder zu widmen. „Frankreich voran!“ Es ist geglückt, und nun ist die deutsche Ausgabe des Buches dem deutschen Episkopat gewidmet, ein „Nimm und lies!“ Möge die Schrift auch hier ein zündender Funke sein, der manchen Leser dazu entflammt, eifrig in diesem oder jenem Sinne mitzuwirken an dem grossen Werke „Los von Rom“!

B. Guinaudeau: Klostergreuel.

Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung der zweiten Auflage (11. Tausend des Originals). — Mit einer Einführung von **Andreas Bourrier.**

8 Bogen gr. 8⁰. Preis geheftet Mk. 1.50.

Die Unmenschlichkeiten und Scheusslichkeiten, welche sich die lieben Schwestern vom „Guten Hirten“ und anderen Kongregationen in allen Waisenhäusern ihrer Orden haben zu Schulden kommen lassen, erinnern an das finsterste Mittelalter. Wir haben hier förmliche Sklavenhalterinnen vor uns, denen es nichts gilt, ein Menschenleben zu zertreten. — Der Verfasser hat sich auf die Schilderung der blossen Tatsachen beschränkt und überlässt es dem Leser, selbst die Schlussfolgerungen zu ziehen. — Möchten doch alle Leser diesen Wunsch erfüllen und, wenn sie sich ein gerechtes Urteil gebildet haben, darnach handeln.

Erlebnisse eines Gewissens

von **François Granjon.**

Vom Verfasser genehmigte Uebersetzung von A. Kötteritz.

Preis geheftet Mk. 2.40, gebunden Mk. 3.60.

Eine der interessantesten Erscheinungen der Gegenwart, die Bewegung unter den katholischen Priestern Frankreichs wird hier an einer ergreifenden Lebensgeschichte lebendig und anschaulich geschildert.

Das Jenseits

im Lichte der Politik und der modernen Weltanschauung.

Von Professor **Dr. Max Haushofer**, München.

Geheftet Mk. 1.—.

Der Syllabus,

seine Autorität und Tragweite.

Von Graf von Hoensbroech,

Herausgeber der Monatsschrift „Deutschland“.

Preis geheftet Mk. 2.—, gebunden Mk. 3.—

Der Syllabus ist das politische Glaubensbekenntnis der Römlinge. Was Rom anstrebt, was Rom mit brutalster Gewalt durchführt, wo immer es die Macht dazu hat, ist im Syllabus zusammengestellt und wird hier mit grösster Schärfe und Deutlichkeit an der Hand geschichtlicher Tatsachen geschildert. Jeder, der für religiöse und kulturelle Fragen Interesse hat, muss dieses Buch studieren. In jeder Gerichts-, Schul-, Pfarr- und Volksbibliothek ist es unentbehrlich.

